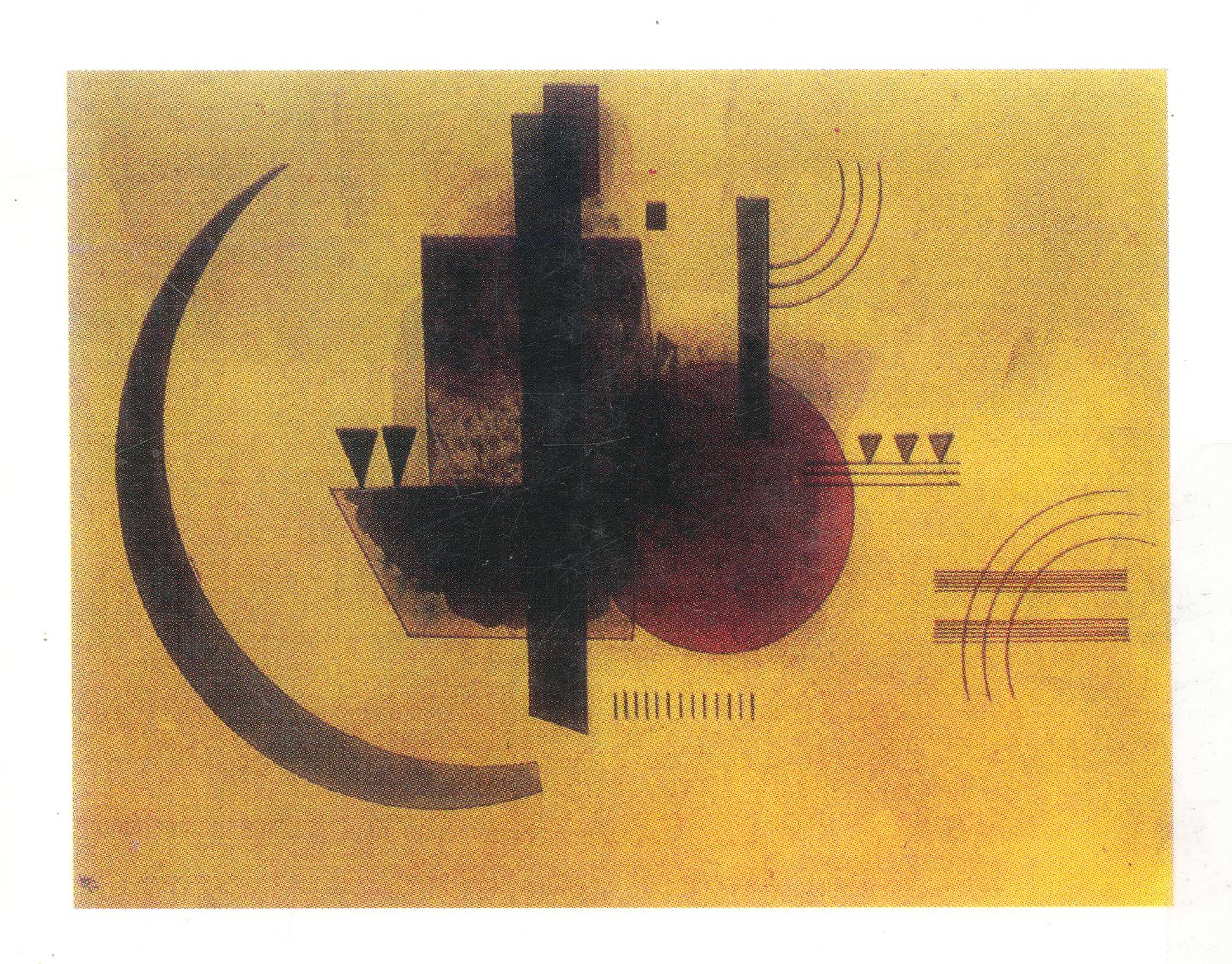
علي أومليل

في شرعية الاختلاف



المركز الثقافي العربي

علي أومليل

شرعية الاختلاف

الكتاب

في شرعية الاختلاف

تأليف

علي أومليل

الطبعة

الثانية، 2005

عدد الصفحات: 192

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-066-3

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 - 2307651

فاكس: 2305726 - 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت - لبنان

ص.ب: 5158 - 113 الحمراء

شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف: 01750507 - 01352826

فاكس: 01343701 - 961+

تمهيد

يتناول هذا الكتاب قضية الاختلاف: كيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلف أو المناقض؟ وكيف تعاملوا فكرياً معه، وكيف جادلوه؟ وهل تحصَّل من هذا كله رصيد يمكن أن يُسند دعوانا الآن إلى مشروعية الاختلاف في الرأي، وإلى ترسيخ قواعد الحوار وتقاليده؟

هناك نوعان من الاختلاف: اختلاف داخل المعتقد الواحد، ولو أن الأطراف المختلفة تسلّم مع ذلك بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة، ويكون الاختلاف في مستوى التأويل. فهناك نصوص واحدة، إلا أنها تؤدي إلى تعدد المعنى، تُؤوَّل تأويلات مختلفة تُقام عليها أنساق من المذاهب. هكذا تكونت مذاهب الفقهاء وفرق المتكلمين. هذا النوع من الاختلاف الدائر داخل العقيدة الواحدة سوف نعرض له.

إلاّ أننا اهتممنا خاصة بنوع آخر من الاختلاف: اختلاف مفكري الإسلام مع الأطراف المناقضة لهم، أي اختلاف بينهم وبين الذين هم خارج دائرة المعتقد المشترك.

هناك كيفيات ومستويات متعددة للاختلاف، إلاّ أن في المجتمعات التقليدية يظل جوهر الاختلاف يمثله الاختلاف

الديني. وفي المجتمع الإسلامي التقليدي أعطى الدين السائد لأديانٍ دون غيرها شرعية وحدود التواجد معه، وهي «الأديان الكتابية»، وما عداها من عقائد فلا شرعية له. إلاّ أن هذه العقائد التي لا شرعية رسمية لها وجدت مع ذلك، وكان لاتباعها في بعض الفترات نشاط بل نفوذ داخل جهاز الدولة. وقد جرى جدل بين هؤلاء وبين المسلمين نشأت عنه مناظرات عقائدية، بل إنه قد كيَّف تكوين بعض المذاهب الفكرية الدينية وعلى رأسها مذهب المعتزلة.

اهتممنا بهذا النوع من الجدل الديني مع أتباع ديانات كانت خارج الإطار المحدد شرعياً للأديان التي اعترف بها الإسلام ورسم الفقهاء لاتباعها نظام وجودهم الديني داخل المجتمع الإسلامي. اخترنا نموذجاً من الجدل الفكري الغني الذي نشأ بين المعتزلة واتباع العقائد الفارسية القديمة، وخاصة المانوية. والذي يهمنا من هذا الجدل هو نتائجه في تكوين فكر حجاجي في المناظرة العقائدية حاول اللجوء إلى «العقل» كوسيلة للتحكيم ولتبرير سلامة المعتقد.

لقد كانت مناظرة المعتزلة والمانوية مناظرة بين نخبتين عالِمتين. والذي يعنينا هو مدى أثر هذا الجدل على تطوير الفكر الديني الإسلامي نفسه. كل من النخبتين: المانوية والمعتزلة، استعملت رصيداً ثقافياً غنياً، واستعملت ما آل إليها من طرق الجدل الفلسفي العالي للدفاع عن عقيدتها. والمهم بالنسبة إلينا ليس هو مدى نجاعة الحجج التي ساقها المعتزلة لإفحام الخصم، بل آثار استعمالهم للمكتسب الثقافي العلمي والفلسفي والمنطقي على الفكر الديني الإسلامي.

قد يُقال إن «العقل» الذي استعمله المعتزلة عقل مسخّر لخدمة الدين، في حين أن «العقل» في مفهوم الفلاسفة كلي يُجمِع عليه العقلانيون، وأن «العقلانية» قد اختص بها الفلاسفة بالذات. ومع ذلك، فهؤلاء الفلاسفة الإسلاميون كانوا غالباً ما يتحاشون الخوض في المسألة الدينية. بعضهم تعالى عليها معتبراً أن الدين هو عقيدة العوام، وأنه ضروري لكبح «شرورهم» وملائم لمستوى أفهامهم، في حين أن الفلسفة هي عقيدة العقل. وبعضهم حاول توفيقاً مصطنعاً بين الدين والفلسفة، قصد إدخال الدين ـ بمعناه العام ودون الدخول في التفاصيل ـ تحت رداء الفلسفة. وبعضهم ترك المسألة الدينية جانباً، معتبراً أن للدين مجاله وللفلسفة مجالها. فكما أنه لا بدَّ من الدين للجمهور، فإن للفلسفة صفوتها المختصة بها، وهو في الواقع موقف غايته أن يُترَك الفيلسوف وشأنه. هو يعترف للدين بمجاله، فليعترفْ له الدين هو أيضاً بمجاله الفلسفي الخاص. هو إذن يطالب بالاعتراف المتبادل (وهذا كان مثلاً موقف السجستاني وابن رشد). إنها خطوة في اتجاه المطالبة بالاستقلال الذاتي للفلسفة. إلاّ أن أصحاب هذا الموقف لا يدخلون معمعة إما لأنهم يخشون عواقبها، أو لأنهم يترفعون عنها، فهم قد اعتبروا أنفسهم النخبة الممتازة التي لا يتجه أصحابها ـ كما يفعل المتكلمون والفقهاء ـ إلى الجمهور، بل هي نخبة مكتفية بعلمها العالي، معتدّة به ولو أن أهله قليل: هم «الراسخون في العلم» كما عبّر ابن رشد.

كان المطروح على المعتزلة هو تقديم تصور للمعتقد الإسلامي في مستوى يَصمد لمناظرة النخبة المثقفة بالثقافة

الأجنبية، وخاصة الثقافة الهلنستية (الرواية المشرقية للفلسفة اليونانية). وقد ردوا على النقد الموجه من طرف هؤلاء إلى الصورة «العامية» للإسلام، وذلك بتقديم صورة للإسلام مقنعة للنخبة المثقفة.

كان إنجاز المعتزلة خطوة هامة في تقدّم الفكر الديني الإسلامي. إلاّ أن المعتزلة كانوا نخبة، وقد ظلوا كذلك، فلم يتح لمشروعهم أن يتوسع وأن تصير قضيتهم قضية عامة. لم يتوسع فكر المعتزلة في اتجاه جماهير المسلمين كغيرها من الفرق مثل الأشعرية وطوائف الشيعة، بل ظل فكراً دينياً نخبوياً. وحتى الجدل العقائدي الغني الذي قام بين المعتزلة وطوائف غير مسلمة ظل محصوراً في حدود النخبة: نخبة إسلامية تواجه نخبة مثقفة معتدة بالميراث الفلسفي والعقائدي الأجنبي.

وهكذا، فرغم أن فكر المعتزلة كان أجدى من فكر الفلاسفة فيما يتعلق بالقضية الدينية ـ لأن الفلاسفة تحاشوا في واقع الأمر خوض غمارها ـ فإن فكر الاعتزال ظل مع ذلك فكر نخبة. ذلك أن «عقلانية» المعتزلة ـ كأية عقلانية ـ لكي تكون فعّالة، لا بدَّ لها من قوة اجتماعية تحملها لكي تتجاوز حيّز النخبة وأفكارها الذهنية المجردة، لا سيما وأن الموضوع هو قضية عامة، أي القضية الدينية.

هناك كيفية أخرى لتصور المثقف المسلم لاختلاف الآخر، تنتج عن احتكاكه بمجتمع مختلف تماماً، بل مناقض لما عهده، نستطيع أن نتتبعها عند الرحالة المسلمين، سواء كانوا رحالة فحسب مثل ابن بطوطة، أو رحالة جغرافيين مثل المسعودي وابن فضلان وابن حوقل وابن خرداذبة وغيرهم. الرحالة المسلم

ينطلق من «موقع»، من نظام في العادات والقِيم. هذا «الموقع» هو مقياسه القار، يقابل عليه ما يشاهد ويتأمل من مغايرة. الرحالة يحمل معه موطنه، يحمله معه ـ وهو ينتقل في مجال الغربة والمغايرة ـ كنظام قِيم. المقارنة عمليته الذهنية اليومية. صلابة الموقع المرجعي للرحالة تتوقف على تفوّق حضارته وهو يحتك بالمجتمعات والحضارات المغايرة.

وقد كان هذا حال الرحالين المسلمين. فمهما كانت رحلاتهم بعيدة وموغلة في أرجاء المعمور، فإنهم لم يكونوا يشعرون بالدونية. قد يلاحظون «الآخر» متفوقاً في هذا المجال أو ذاك، إلاّ أنها ملاحظات لا تمس اعتقادهم الراسخ بتفوق النظام الإسلامي العام.

لم نتتبع هنا صورة «الآخر» عند الرحالة الإسلاميين بل اخترنا مثالاً محدداً، يتعلق بموقف عالِم إسلامي تجاه حضارة اعتبرها هو نفسه مباينة مبايَنةً مطلقة للنظام الإسلامي. سنتحدث عن موقف أبي الريحان البيروني تجاه الهند.

«هند» البيروتي ليست هنداً «أنثربولوجية» كما عند الرحالة، بل الذي كان يهمه هو هند العلم والعلماء. هناك صورة شاعت في الأدب العربي عن تفوّق العلم الهندي وأن الإنسانية جمعاء بما فيها اليونان مدينة له. هذه الصورة أراد البيروني أن يصححها «من الداخل»، بالاطلاع في عين المكان على مستوى العلم الهندي، ومناظرة أصحابه. كتابة البيروني عن الهند هي عبارة عن نقاش علمي مستمر. هو أيضاً مثل بقية الرحالة، يقارن، لكن موضوع المقارنة لا يدور كما هو عند هؤلاء حول العوائد والعقائد، بل مداره العلم البحت. يدخل البيروني غمار

المقارنة والمناظرة ليخرج منها مطمئناً إلى تفوّق العلم العربي الوارث والمستأنف للعلم اليوناني، فيكسر مرآة لا تعكس سوى خيال وهمي عن الهند.

والذي يثير اهتمامنا هو أن البيروني حين يقارن ويناظر لا يعنيه اللجوء إلى الحجة الدينية، لا يطمئن مثلاً إلى مواجهة عقيدة دينية بالعقيدة الإسلامية ليقطع بتفوق هذه على عقائد الهند الغارقة في «الشرك والوثنية والخرافة»، كما اعتاد أن يفعل الرحالة المسلمون، بل يحصر المناظرة في الدائرة العلمية. هو عادة يقارن بين مستويين من العلم: الهندي واليوناني، ليخلص دائماً إلى تفوّق هذا الأخير في مجالات شتى، وبالتالي تفوّق العلم العربي وارث هذا العلم اليوناني.

الجديد أيضاً عند هذا العالِم الفذ هو تصوره الدقيق لما يميّز العلم كعلم: حين ينفصل عن مرحلة اختلاطه بالميثولوجيا. ورغم أننا لا نزعم أن البيروني كانت له رؤية واضحة لمسار العلم، فقد كان له مع ذلك تصوّر جلي لما يميّز «العلم» عن «اللاعلم».

يمكن أن نتحدث من دون مبالغة عن مشروع للبيروني. وهو مشروع فريد المثال كان صاحبه أول من أدرك انفراده: محاولة اختراق عالم ذهني غريب تماماً. والبيروني نفسه يتحدث عن **قطيعة** بين الذهنيتين: العربية الإسلامية، والهندية. كيف يمكن **فهم وإفهام الغرابة**؟ كيف يمكن اجتياز حاجز القطيعة الذهنية لتقديم خطاب ذي معنى عن «آخر» هو خارج عن مدار المعنى المألوف؟ تلك كانت مهمة البيروني الصعبة، والمعقدة.

اهتممنا أيضاً بكتب إسلامية اختصت بموضوع العقائد والمذاهب: كيف قدَّمها أصحابها إلى القارئ العربي الإسلامي؟ سنركز على مسلكهم المنهجي لأنه هو بالذات ما يمثل الحدود الأيديولوجية لقبول أو رفض العقيدة المغايرة أو المذهب المختلف. لن نقف عند النوايا، فعادة الذين اختصوا بالتأليف في موضوع «الملل والنحل» أن يعلنوا، كما سنرى، أنهم التزموا الموضوعية. يبقى أن ننظر في أعمالهم نفسها وقد أنجزت: ما مقياس «الحقيقة» عندهم؟ هل يمكن اعتبار كتب «المِلل والنِّحل» الإسلامية نوعاً من الفكر الديني المقارن؟ هذه وغيرها أسئلة سنحاول الإجابة عنها.

* * *

إلى هنا كان «الاختلاف» الذي مهّدنا للحديث عنه يتعلق بتصور للاختلاف من وجهة نظر المسلم تجاه أقليات غير مسلمة تعيش في مجتمعه وتحت دولته الإسلامية، يناظرها، يصنفها، يحكم عليها، وهو حين يرحل إلى البلاد الأجنبية، ويوغل أحياناً في الرحلة، يشاهد ويقارن، فهو لا ينسى حضارته المتفوقة.

لكن الوضع يختلف تماماً حين تصبح جماعة إسلامية مغلوبةً على أمرها، تعيش كأقلية في مجتمع أجنبي وتحت سلطة متغلبة غير إسلامية. إنها وضعية مختلفة عما اعتاده المسلم حين يفكِّر بـ «الاختلاف». وهي وضعية «مقلوبة» بالقياس لما يعتبر أنه وضعه «الطبيعي»: أي أن يكون الآخرون هم «أهل ذمته»، لا أن يكون هو في ذمة الغير. فما هو إذن تصوره للاختلاف في هذه الوضعية «الشاذة» في نظره؟

لن نعرض لوضعية معروفة يعرفها العالم الإسلامي في العصر الحديث حين أصبح في حكم المغلوب على أمره، وحين صار الفكر الإسلامي بمختلف اتجاهاته ـ بما فيها الاتجاه السلفي ـ يسلّم بالتأخر، ويُكوِّن ردود فعله بناء على هذا التسليم، ويبني مشاريعه الإصلاحية لتجاوزه، أي أنه أصبح يفكر بناءً على ثنائية لم يعرفها فكر الأسلاف: ثنائية التقدم/التأخر[1]. بل سنعكف على تحليل وضعية استثنائية عرفها الفكر الإسلامي العربي في الماضي وهي وضعية **الموريسكيين**: أولئك العرب المسلمون الذين أدركهم اكتساح الدولة الإسبانية المسيحية لمواطنهم. لقد سمحت لهم الدولة الغالبة في أول الأمر بالمحافظة على دينهم ولغتهم وعقائدهم، ثم أُرغموا على التنصر، ثم كان نفيهم الجماعي. لقد اهتم بهم المؤرخون ـ والأجانب منهم على الخصوص ـ إلاّ أن الاهتمام بالفكر الموريسكي بما هو فكر متميّز لا نظير له بالنسبة إلى المعهود من الفكر العربي الإسلامي لا يزال في حاجة إلى المزيد من البحث والتحليل. ثم إن الحالة الموريسكية هي مناسبة فريدة لرصد الوعي بالاختلاف في وضعية «مقلوبة» بالقياس إلى الصورة التي اعتاد المسلمون أن يروا فيها أنفسهم.

لقد دار الفكر الموريسكي في مدار الاختلاف، أو هو فكر أنتجته وضعية الاختلاف، وبما تدعو إليه من الانشغال بمقارنة مستمرة مع الغير، وشحذ كل الأسلحة للدفاع عن الذات. لقد

---

(1) هذه الوضعية الجديدة التي كيَّفت الفكر الإصلاحي الإسلامي عرضنا لها في غير هذا المكان (علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2005).

كان الموريسكيون يصارعون ضد الفناء الثقافي، يرجعون إلى الماضي قصد التزود، وحفز الهمم، والإبقاء على الأمل، والتماس القدوة. إلاّ أن مثقفيهم لم يكونوا يجدون دائماً في هذا الماضي ما ينفعهم، إذ ليس فيه ما يشابه وضعيتهم التي لم يعرف مثلها الأسلاف. هم يساجلون الخصم سجالاً ثقافياً محوره ديني، ويرجعون إلى مناظرات المسلمين القديمة مع «أهل الكتاب»، لكن شتان بين الوضعيتين! فأسلافهم الكُتّاب المسلمون الذين كانوا يجادلون أهل الكتاب كانوا يفعلون ذلك وهم «في عقر دارهم»، وتحت دولتهم الإسلامية، وفي مجتمعهم الإسلامي الذي كانت فيه أقليات «كتابية» تعيش تحت ذمة المسلمين. أما الآن فقد انقلب الوضع، وأصبح الموريسكي المسلم هو «الذمي» بما يحمله هذا الوصف من مفارقة، بل مناقضة بالقياس إلى الصورة الذاتية للمسلم.

فكان على الموريسكي أن يبتكر.

ابتكر لغة خاصة به، هي اللغة «الأعجمية» (ألخاميدو)، وهي لغة إسبانية قشتالية مكتوبة بحروف عربية (ولهذا الابتكار أسبابه ودلالاته كما سنرى).

وابتكر مخيلة خاصة به، ليصعد فوق واقع الحال بخيال فعّال.

وكان على المثقف الموريسكي أن يدخل في صلب الثقافة المسيحية والإسبانية، ويشن ما سميناه بـ«حرب النصوص»، وهو صراع من أجل ملكية الماضي المقدس، وانتزاعه من يد الخصم.

ثم إن الموريسكيين عاصروا فترة تحولات هائلة تمخض عنها العصر الأوروبي الحديث. عاصروا غزو القارة الأمريكية واكتشاف العالم الجديد على يد الأسبان، بل شارك بعضهم في غزو واستيطان القارة الجديدة. وعاصروا ظهور المطبعة وانتشار المطبوعات وتداولوا بعضها واستعملوها لأغراضهم السجالية، خاصة المطبوعات الدينية (الأناجيل والجدليات البروتستانتية) والأدبية والجغرافية. وعاصروا ظهور وانتشار البروتستانتية وأفادوا من مطبوعاتها ضد الكاثوليكية (العقيدة السائدة والرسمية لخصومهم الأسبان)، بل أنشأوا علاقات مع الأمراء البروتستان بحثاً عن حليف يمدّ لهم يد العون، إذ كانوا يفكرون دائماً في الثورة، ويحلمون بالخلاص، وأحياناً يقومون ببعض الانتفاضات.

كانوا إذن معاصرين لتحولات أوروبية كبرى، وكانت نخبتهم على علم بها. والسؤال الآن: لماذا لم يستوعب الفكر الموريسكي كل ما عرفه من مظاهر النهضة الأوروبية لابتكار تأليف خلاّق بين التراث الإسلامي والمكتسب الثقافي الأوروبي؟ لماذا لم تتكون نخبة من المثقفين الموريسكيين يكونون هم روّاد النهضة الثقافية العربية قبل ظهور مَن سوف يصطلح على تسميتهم برواد هذه النهضة بفترة طويلة؟ هذه أسئلة من ضمن أسئلة أخرى سوف نحاول الإجابة عليها.

* * *

وبعد. . . فلماذا هذا الحديث عن الاختلاف ولو على هذا النحو الذي نبحث عنه في التراث، في حين أن مثل هذا الحديث ليس محبذاً في بلداننا حيث المطلوب هو ترسيخ

الوحدة الوطنية والبناء القومي؟ سيقول المعترضون: انظر إلى الخريطة الجيوسياسية للوطن العربي لترَ كيف عملت فيها عوامل الاقتطاع، وكل حديث عن الاختلاف بدعوى أنه «واقع» أو «حتى مشروع» لا يمكن أن يترجم في مثل هذه الأوضاع سوى أنه دعوة إلى المزيد من التجزئة، أو إضفاء الشرعية على ما هو قائم منها.

ومع ذلك... فإن حديثنا عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديمقراطية، فالنظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف ويشرع له وينظمه ويبني عليه. وهو نظام يسلم بالتعددية: تعددية الآراء والعقائد والمصالح، تنبني عليها وفاقات عامة وتوازنات متجددة، وآليات للمشاركة، وتداول السلطة والمنافع (ولو أن التعددية لا تؤدي آلياً إلى الديمقراطية، إذ لا بدَّ وأن تصير التعددية إلى نوع من المؤسسة الكافلة للمشاركة والمعبّرة عن مطامح الأطراف المشاركة).

إن الاختلاف في المفهوم الديمقراطي ليس تفتيتاً وتجزئة، بل هو بديل عن كل استبداد مغلَّف بغلاف «الوحدة» حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة. نعم، هناك سلبيات ومزالق للتعددية حتى في مستوى التعبير المؤسسي الديمقراطي، إلاّ أن عيوب الديمقراطية تُصحَّح بالديمقراطية، وليس بإلغائها.

إن اهتمامنا بالاختلاف ليس للاختلاف من أجل ذاته، وليس لأننا نضفي عليه قيمة مطلقة. فالاختلاف من أجل الاختلاف، أو الاختلاف المطلق، معناه تشتيت لا نهاية له للآراء والمعتقدات، كل منها منغلق على ذاته رافض للآخر، كل منها يشكل عصبية لا تقبل بالتعايش. فهو إذن صراع العصبيات

وما يجره من فوضى على النظام الاجتماعي.

بل نحن ندافع عن حق في الاختلاف هو الشرط الأولي لتأسيس تقاليد الحوار، ولقيام المشروع الاجتماعي المبني على الوفاق العام بين أطراف متعددة، مع ضمان حرية الرأي والتنظيم والمشاركة. وهو أساس النظام الديمقراطي الذي هو في حقيقته نظام تعددي يسعى باستمرار إلى التوصل إلى وفاقات عامة أو الحفاظ عليها. إن الديمقراطية ليست مجرد شعار يُرفع: فكثير من النظم قد «طعنت» في الديمقراطية «الشكلية» وسمَّت نفسها «ديمقراطية مباشرة» أو «ديمقراطية مركزية» أو «ديمقراطية شعبية»... لتخفي وراء هذه الشعارات أشكالاً من الاستبداد العصري. ويبقى مقياس الديمقراطية هو في مدى احترام أي نظام يدّعيها لكرامة مواطنيه ومشاركتهم الحرة والفعلية في الشؤون العامة.

إن الحق في الاختلاف بهذا المفهوم الذي ندافع عنه، يرجع وجوده إلى الكيفية التي تشكلت بها عقلية[2] معيَّنة. وبما أن العقليات هي وارثة لماض مديد، هو الذي شكّلها وكيّفها، وبما أن العقليات ـ وكما أثبت ذلك المؤرخون ـ هي بطيئة التغير، فقد رجعنا إلى تراثنا الثقافي ننقب فيه ونحلله، لنرى ما إذا كان مساعداً ـ أو عائقاً ـ على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف. وتلك هي الغاية من هذا الكتاب.

---

(2) لا يحمل لفظ «عقلية» هنا أي معنى عرقي، بل نستعمله على النحو الذي يستعمله مؤرخون معاصرون، خاصة أصحاب مدرسة «الحوليات» من كون «العقلية» تشكيل لذهنية عامة يتمّ ويتغيّر في المدى الطويل.

- 1 -
الإسلاميون والعقائد الأخرى:
إطار المشروعية

كيف نظر الإسلاميون إلى الآراء والعقائد المخالفة، وكيف رسموا حدود الاختلاف؟

هناك نوعان من الاختلاف: اختلاف داخل إطار إسلامي، مثل اختلاف مذاهب الفقه والكلام فيما بينها. كل طرف مخالف هنا يتحرك داخل دائرة إسلامية، يحاول لخطابه أن يرتكز على شرعية فكرية دينية فيما يذهب إليه من آراء وفيما يتخذه من تأويلات. قد يكون ما يفكر فيه في حقيقة الأمر، يختلف، عما يحاول التعبير به، إلاّ أنه يحرص على أن يكون ما يعبر به إسلامي الطابع، وأن يحافظ على توزان لا بدَّ منه بين المفكَّر فيه والمعبَّر به، وهذا التوازن هو الذي يرسم الحدود الممكنة للاختلاف.

وحتى الفيلسوف الذي تقوم دعواه الأساسية على أن الشريعة إنما هي ظاهر للحقيقة هو أيضاً يعبِّر في إطار الشرعية الفكرية الممكنة، ويعبّر عن اختلافه داخل الحدود الممكنة للاختلاف.

لكن ما الحال حين يتعلق الأمر بآراء ومعتقدات خارجة عن العقائد المبدئية للإسلام نفسه، أو خارجة عليها؟ بعبارة أخرى: ما موقف المسلمين من الآراء والعقائد غير الإسلامية؟ السؤال يطرح قضية الاختلاف الديني وكيف نظر إليه المسلمون.

إن الاختلاف الديني هو الذي مثَّل قديماً جوهر الاختلاف بين الأفراد والأقوام. فعلى الرغم من كون مظاهر الاختلاف والتمايز متعددة، فإن الاختلاف الجوهري بالنسبة للمجتمعات التقليدية هو الاختلاف الديني، أكثر من الاختلاف اللغوي أو العرقي أو اختلاف العوائد أو طرق المعاش.

وإذا كان الاختلاف الديني قديماً هو الاختلاف الجوهري، فإنه بالنسبة للإسلام هناك «معطى» أساسي لا بدَّ وأن ينطلق منه الجميع: وهو ما نص عليه الإسلام نفسه فيما يتعلق بالاختلاف الديني المسموح به والاختلاف غير المسموح به؛ بمعنى أن الجماعة الإسلامية تعترف ببعض الأديان، فتقرّ لها ولأصحابها بشرعية الوجود، وتنفي هذه الشرعية عن سائرها.

هناك موقف معروف للإسلام من الأديان الأخرى، اعترف لبعضها فقط على أنها أديان مشروعة. وقد اعتمد الفقهاء ـ وخاصة منهم مؤلفو كتب «الأحكام السلطانية» ـ على آيات بعينها، وعلى المسلك النبوي نفسه، لوضع الإطار القانوني لأهل الأديان المعترف بها، أي «أهل الذمة». فهناك اليهود والنصارى، ومن هم في معناهم، أي «الصابئة» و«المجوس». والواقع أن «المجوس» بالذات (أتباع الديانة الزرادشتية وما تفرع عنها) أثاروا مشكلاً يتعلق بشرعية أخذ الجزية منهم واعتبارهم

معاهَدين. فقد روى بعض المؤرخين أن الرسول أخذ منهم الجزية، أي عاملهم معاملة أهل الكتاب رغم أن الإسلام لم يعترف لهم بكتاب موحى به، مما أثار جدلاً في عهد الرسول نفسه[3].

في موقف الإسلام من أهل الذمة ينبغي التمييز بين شيئين: بين ما يشترطه الفقهاء، وبين ما حصل فعلاً في التاريخ. فالفقهاء ـ وهم الذين قنّنوا ما يجب أن تكون عليه وضعية أهل الذمة ـ وضعوا شروطاً لمعاهدة المسلمين لهم، مع تفاوت بينهم من حيث التشدد والتسامح[*]. ويمكن تلخيص الشروط التي وضعوها لمعاهدة الذميين في حقول لهم على السلطة الإسلامية، وواجبات هي عبارة عن حدود لا يتعدونها في المجتمع الإسلامي. هناك حقان أساسيان لهم: حق ممارسة دينهم، وحق حماية السلطة الإسلامية لهم. ومقابل ذلك عليهم دفع الجزية. وقد فصل الفقهاء في تقديرها وتوقيتها. ويمكن إرجاع الشروط التي اشترطت عليهم إلى حصر مجالهم الديني بحيث لا يتوسع في المجتمع الإسلامي. فعليهم مثلاً أن لا

---

(3) عن معاملة الرسول لهؤلاء يمكن الرجوع إلى البلاذري (فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، القاهرة 1959) الذي يقول: «وأخذ (ص) الجزية من مجوس هجر، ومجوس اليمن» (ص 83)؛ «وجَّه رسول الله (ص) العلاء بن عبد الله إلى البحرين ليدعو أهلها إلى الإسلام أو الجزية (. . .) فقال منافقو العرب: زَعَم محمد أنه لا يأخذ الجزية إلاّ من أهل الكتاب، وقد قبلها من مجوس هَجَر» (ص 90).

(*) موضوع أهل الذمة اهتمت به خاصة (إلى جانب كتب أفردت له مثل كتاب ابن قيم الجوزية: **أحكام أهل الذمة**) كتب الأحكام السلطانية.

يشيدوا كنائس ومعابد جديدة، وعليهم أن يلتزموا الامتناع عن التبشير. وقد ألزمهم بعض الفقهاء التميز باللباس والشارة[4]. . وقد استقى الفقهاء أحكامهم هذه من آيات قرآنية ومن أحاديث الرسول ومسلكه. ولكن تلك الأحكام جاءت مع ذلك متأخرة. مثلاً «العهد العمري» الذي اعتبره الفقهاء مرجعاً معيارياً لما ينبغي أن تكون عليه معاملة السلطة الإسلامية لأهل الذمة، هذا «العهد العمري» قد تمّت صياغته النهائية متأخرة، وقد لا يكون ذلك قد حصل قبل القرن الخامس الهجري.

وفي مقابل ما يقوله ويشترطه الفقهاء هناك التاريخ، أي الأوضاع الفعلية لأهل الذمة داخل المجتمعات الإسلامية. فالفقهاء مثلاً اشترطوا لمُعاهِديهم أن يكتفوا بكنائسهم ومعابدهم التي وجدهم الإسلام عليها، بل ألزمهم البعض بأن لا يقوموا بإصلاح أو ترميم ما بلي أو انهدم منها. ونحن نعرف تاريخياً أنهم قد شيّدوا كنائس ومعابد لهم جديدة. والفقهاء اشترطوا عليهم لباساً وشارة مميزين. وإذا كان هذا قد حصل أحياناً فإنهم لم يُلزَموا بذلك دائماً[5]. الآية الوحيدة[6] التي ورد فيها دفع الجزية شهدت اختلافات معروفة بين المفسرين

---

(4) الماوردي: **الأحكام السلطانية**، القاهرة، طبعة البابي الحلبي، ص 143 ـ 146؛ أبو يعلى الفراء: **الأحكام السلطانية**، طبعة سروبايا (أندونيسيا)، ص 153 ـ 155 و158 ـ 162.

(5) انظر مادة «**أهل الذمة**» في، **دائرة المعارف الإسلامية**، الطبعة الثانية.

(6) الآية 29 من سورة التوبة: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾.

والفقهاء في معناها والحكم المترتب عليها[7].

قد يكون للتوترات الداخلية في المجتمعات الإسلامية دور في تشديد القيود على أهل الذمة. فقد يلجأ حاكم إلى جعل هؤلاء كبش الضحية إثر هزائم ألمَّتْ به، أو لإخماد فتنة. كما أن الضغوط الخارجية من قِبَل دول مسيحية قد تغيّر من معاملة السلطة الإسلامية لهؤلاء. وعلى كل فلم يكن منتظراً أن ينظر المسيحيون في البلدان الإسلامية إلى بيزنطة أو إلى الصليبيين كما نظر إليهم المسلمون.

وإذا كانت أوامر الفقهاء فيما ينبغي أن تكون عليه وضعية أهل الذمة لا تطابق بالضرورة ما كانت عليه فعلياً أوضاعهم في المجتمعات الإسلامية، فإن هذا لا يعني أن حياتهم كانت دائماً أمناً وسلاماً كما لا يزال يدعي ذلك بعض الذين كتبوا في الموضوع[8]. وبالمقابل، فلم تكن وضعيتهم سيئة بإطلاق كما يدّعي آخرون.

وماذا عن الجدل، وحوار الأفكار والعقائد بين المسلمين وغيرهم؟ هنا أيضاً لا يكفي لمعرفة ما جرى الوقوف عند أوامر الفقهاء، فالمطروح بالنسبة إليهم هو الوضع الشرعي لأهل الذمة

---

(7) انظر **أحكام أهل الذمة** لابن قيم الجوزية، ص 22 ـ 24، و**الأحكام السلطانية** للماوردي، ص 136 ـ 137.

(8) مثلاً كتاب **أهل الذمة في مصر العصور الوسطى** لقاسم عبده قاسم، القاهرة، دار المعارف، 1977. ويلاحَظ أن موضوع أهل الذمة شغل الكثيرين في السنوات الأخيرة، نظراً للصراعات الطائفية. وهناك من كَتَب في الموضوع كتابة متوازنة مثل فهمي هويدي: **مواطنون لا ذميُّون**، القاهرة، دار الشروق، 1985.

في البيئة الإسلامية. أما ما عدا ذلك كالجدل الثقافي والعقائدي فهو ما يستبعدونه. هناك شرط يشترطونه لمعاهدة المسلمين للذميين: وهو أن «لا يفتن [هؤلاء] مسلماً عن دينه»[9]. وهو شرط يعني تحريم التبشير، ولكن، ألا يمكن أن يعني أيضاً تحريم كل جدل عقائدي بين المسلمين وغيرهم؟

ومع ذلك... فهنا أيضاً سارت الأمور على نحو آخر. فقد وقعت المناظرات فعلاً بين المسلمين وغيرهم في المسائل العقائدية. فقد كتب نصارى ويهود عاشوا في كنف الإسلام ليمجدوا دينهم. كما كتب المسلمون يردون بأن الإسلام هو الدين الحق. ومهما كان الجدل حاداً في كثير من الأحيان فالمهم أنه قد وقع، أي أن الثقافة الإسلامية تجاوزت بمناظراتها الغنيةِ الحدودَ التي رسمها الفقهاء.

لم يناظر المسلمون أهل الأديان التي اعترف بها الإسلام فحسب، بل ناظروا أيضاً أهل المذاهب والعقائد الأخرى. فقد اهتم المسلمون بمختلف هذه المذاهب والعقائد للتعرف عليها، والتعريف بها، وكذلك لمجادلتها. وتخصص كتّاب في التعريف بـ «الملل والنحل» يعرضون لها في الكثير من الموضوعية. وانشغل آخرون بالرد والنقض. نشأت من جهة كتب «الملل والنحل»، وتبلور من جهة ثانية أدب المجادلة العقائدية كأدب متميّز في الثقافة الإسلامية، خُصّصت له كتب سمّيت بكتب «المقالات» أو كتب الرد والمناقضة. وبرز فيه المعتزلة على الخصوص.

---

(9) أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، م.م.، ص 153.

وللتدليل على أهمية هذا النوع من المناظرة في الثقافة الإسلامية، أي مناظرة المسلمين لغير المسلمين، لن نعرض لمناظرتهم لأهل الكتاب ـ فهؤلاء، ومهما يكن، لهم وضعية معترف بها داخل المجتمع الإسلامي ـ بل سنعرض لمجادلة الإسلاميين للأديان غير الكتابية والتي لم يعترف الإسلام بها كأديان.

سنرى كيف حرص الكُتّاب الإسلاميون على التعرف عليها، وكيف جادلوا أصحابها جدالاً لم يمنعهم عنه اعتبارها أدياناً غير معترف بها.

معنى ذلك أن اهتمام الكتّاب الإسلاميين بالعقائد غير الإسلامية وغير المعترف بها لم يبقَ في حدود الأغراض الضرورية الشرعية، وإلاّ لاقتصروا على الاهتمام بأهل الكتاب وحدهم، يقنّن لهم الفقهاء وضعهم الشرعي، وقد يدخلون معهم في جدل عقائدي حول صحة ما «آل إليه» عندهم الدينان اليهودي والنصراني.

إلاّ أن طموح مفكري الإسلام قد ذهب إلى ما هو أبعد، فعُنُوا بالآراء والعقائد غير الكتابية عنايتين: عناية تعرُّف وتعريف، وعناية جدل ومناظرة.

نظر الإسلاميين في أديان الفرس

هذه الأديان من بين الأديان غير الكتابية هي التي اهتم بها الإسلاميون على الخصوص، وكتبوا في التعريف بها وفي مجادلتها الكثير. ويكفي الرجوع إلى البيبليوغرافيا التي أثبتها

أحد الدارسين[10] والتي خصصها لكتابات الإسلاميين حول هذه الأديان غير الكتابية فقط، لتبين مدى اهتمامهم بها. فقد أحصى أكثر من 160 عنواناً. وحسب هذا الدارس فإن القرنين الثاني والثالث قد شهدا فورة المواجهة بين عقيدة الإسلام والعقائد الأخرى. وهذه المواجهة قد عكسها نوعان من المؤلفات: تلك التي تبسط العقائد وتعرِّف بها، وتلك التي ترد عليها. ومع القرن الثالث ينشأ أدب يحاول التعريف الشامل بمختلف العقائد والملل، وهو ما سيدخل تحت مصطلح «المقالات». وقد يكون كتاب **المقالات** لأحد معتزلة بغداد، وهو جعفر بن حرب (ت 236هـ/ 850م) أول كتاب دشن هذا الفن[11]. ثم تخفّ حدة السجال مع أصحاب الأديان «غير الكتابية» في القرن الرابع، وقد وافق ذلك تراجع مذهب الاعتزال الذي حمل لواء أدب المناقضة العقائدي، ولكن المانويين، أكبر خصوم المعتزلة من غير المسلمين، قد تضاءل شأنهم، لا سيما وأنهم اضطروا إلى نقل «كنيستهم» من بغداد إلى سمرقند. ويقارن هذا كله سيادة الإسلام السني مدعماً بفتوحات محمود الغزنوي بإيران وما وراء النهر، وكذلك انتصار السلاجقة. وهكذا، ومع القرن

---

(10) Guy Monnot: «Les Ecrits musulmans sur les religions non-bibliques», **Mélanges de l'Institut Dominical des Etudes Orientales,** T. 11, 1972.

(11) ذكره البغدادي: **الفرق بين الفِرق**، القاهرة، مكتبة صبيح، ص 154؛ والشهرستاني: **الملل والنحل**، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1967، المجلد الأول ص 68؛ والأشعري: **مقالات الإسلاميين**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ص 245.

السادس، سيمكن للكتّاب الإسلاميين أن يعرضوا للملل الأخرى في كثير من التجرد وفي نبرة لا تطبعها الحدة. والمثال على ذلك الشهرستاني وكتاب **الملل والنحل**[12].

هناك ملاحظة، وهي أننا لا نجد عند الكُتّاب الإسلاميين القدماء معرفة مدققة لا بمحتوى هذه الأديان القديمة التي عرضوا لها بالتعريف أو بالنقض، ولا بتاريخها أو بتعاقبها الزمني، ولا بتداخلاتها. ليس فقط بالمقارنة مع ما يعرفه عنها اليوم الاختصاصيون في «تاريخ الأديان» أو في «علم الأديان المقارن»، وإنما أيضاً بالمقارنة بما كان يعرفه الكُتّاب المسيحيون القدماء.

وهناك تفسير لهذه المسألة، فالكتّاب الإسلاميون وهم يحاولون التعرّف على هذه الأديان القديمة فإن محاولاتهم جاءت متأخرة، بعد أن نسيت أصولها واختلطت وتداخلت فيما

(12) شرط الشهرستاني على نفسه أن يكون موضوعياً في حديثه عن مختلف المذاهب والأديان، وقد أقر له الكثيرون بذلك، أما مذهبه هو، فقد عُرِف عنه أنه كان أشعرياً، ولعل هذا هو السبب في كون السبكي ـ وهو أشعري ومؤرخ للأشاعرة ـ قد كتب عنه مُطنباً في كتابه **طبقات الأشاعرة**.
إلاّ أن هناك من «اتهم» مؤلف **الملل والنحل** بالباطنية، بل وبمناصرته لإسماعيليي قلعة «المُوت» الذين كان في برنامجهم تصفية رؤوس الدولة السلجوقية (والشهرستاني كان معاصراً لزعيمهم الحسن بن الصباح). ويرى هنري لاوست أن المقدمة الرابعة من مقدمات **الملل والنحل** قد تكشف عن ميول شيعية للمؤلف، فالشهرستاني يبرز فيها أحداثاً يبرزها الشيعيون ويضرب عنها صفحاً السنيون: Henri Laoust: «L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides»; **Cahiers de Civilisation médiévale,** T.10, p. 171, (1967).

بينها. في حين أن الكتّاب المسيحيين قد عاصروا منذ البداية تكوين الكثير منها، خاصة ما كان يدخل تحت اسم «الغنوصية» (هذا الاسم الواسع الذي شمل الكثير من العقائد والأديان الشرقية القديمة)، وقد تصدى المفكرون المسيحيون الأوائل للرد عليها، لا سيما وأن كثيراً من كبار المسيحيين، خاصة قبل انتصار كنيسة روما و«ترسيم» المسيحية، كانوا يجمعون بين العقائد المسيحية والغنوصية.

الغنوصية

لقد اقترن تأسيس كنيسة روما، أهم الكنائس المسيحية، بشن الحرب على المذاهب والعقائد القديمة التي اعتبرت «غنوصية»، ومنها تلك التي ادعت أنها هي أيضاً مسيحية، إلاّ أن الكنيسة عدتها بدعاً خارجة عليها. وهكذا انبرى كتّاب الكنيسة الأوائل للدفاع عن «وحدة» الكنيسة المسيحية، أي الرومية، في مواجهة المسيحيات الشرقية على الخصوص. ولعل كتاب «القديس» إرنايوس St Irenée (130؟ ـ 202) المسمى **نقد وإبطال ما نُعت خطأً بالغنوصية** من أقدم كتب الجدل المسيحية، والذي اعتمده كُتّاب مسيحيون ألفوا في الجدل ضد «البدع الغنوصية» أمثال هيبوليت (ق2) وأوسيب (ق3). اهتم إرنايوس بمجادلة غنوصيين كبارٍ من القرن الميلادي الثاني كانوا يعتبرون أنفسهم مسيحيين ولكنهم كانوا في نزاع مع كنيسة روما، خاصة فالنتان (الإسكندري) ومرسيون (مرقون عند الإسلاميين، وهو من آسيا الصغرى) وأتباعهما: «هؤلاء الذين يتحدثون

كمسيحيين، لكنهم يفكرون على نحو مخالف»[13]. لقد عرف إرنايوس مرسيون في روما (وهو الذي طردته كنيستها، وانتشر مذهبه في بلاد الشرق، وكتب عن مذهبه كتّاب «الفرق» و«الملل والنحل» الإسلاميين). إلاّ أن خصمه الكبير كان فالنتان وأتباعه، وقد اعتبر إرنايوس أن الرد عليه رداً على كل الغنوصيات «المسيحية» الأخرى.

إذا كان الإسلاميون، من متكلمين ومؤلفي كتب «الفرق» و«المقالات» و«الملل» قد عرفوا الغنوصية بعد أن تكونت بزمن طويل، وبعد أن تشعبت إلى تيارات متعددة، وبعد أن استحالت إلى عقيدة خاصة تعتنقها قلة من النخبة، فإن الأمر يختلف بالنسبة لفقهاء المسيحية منذ عصورها الأولى. فسواء اعتبرنا الغنوصية ـ كما يذهب بعض مؤرخيها ـ خارجة من أحضان المسيحية، أو اعتبرناها تياراً قوياً معاصراً للمسيحية الأولى، فقد كانت في كلتا الحالتين «قضية مسيحية». وهذا ما لا ينبغي أن ننساه ونحن نستعرض مسائل الخلاف الجوهرية بين المسيحية والغنوصية ـ على الرغم من أن بعض هذه المسائل نفسها قد شغلت متكلمي الإسلام الذين ردوا على المذهب الغنوصي.

من مسائل الخلاف الجوهرية هذه مسألة صلة الله بالعالم. فالله في اليهودية والنصرانية والإسلام خالق العالم خلقاً مباشراً، خيره وشره، وهو عالِم به علماً محيطاً. أما أهل الغنوص

---

(13) F.-M. Sagnard: La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irenée, Paris, éd. Vrin, 1947, p. 84.

فاعتقادهم هو أن الله الذي هو مثال الخير والعقل لا يجوز أن يصدر عنه هذا العالم المليء بالشر والنقص. فالله عندهم قد تعالى كلية عن هذا العالم الذي ليس أهلاً لا لأن يكون من مقام إرادة الله فيريد خلقه، ولا من مرتبة علمه الكامل فيهتم بما يجري فيه، فعلم الله أسمى وأكمل من أن يكون موضوعه أشياء هذا العالم وحوادثه الناقصة المليئة شراً.

مسألة وجود الشر في العالم هي المسألة الكبرى التي شغلت الغنوصيين، وقد أوجدوا نظرية قائمة على الفصل بين الله وعالم الشر هذا، وعلى تدبير الإنسان نفسه لضمان خلاصه من هذا العالم.

من هنا عارض الغنوص المسيحيون عقيدة خلق الله العالم كما وردت خاصة في **العهد القديم**. وكانت دعواهم الأساسية هي الفصل بين **العهدين** القديم والجديد من كتاب المسيحيين المقدس، فاعتبروا أن المسيحية «الحقة» تبدأ مع **العهد الجديد** وأن صورة الله في هذا **العهد** تختلف عن صورته في **العهد القديم**. فالله مبدع العالم خلقاً وعلماً هو عند الغنوصيين المسيحيين الله كما صوره **العهد القديم**، أما **العهد الجديد** فلا ينص على هذه الصلة المباشرة لله بالعالم[14] هو إله غريب عن هذا العالم، لا يعرف ولا يمكن الاستدلال عليه من تدبير

(14) يقول «القديس» إرنايوس: «الغنوصيون كيفما كانوا، وليس مرسيون وحده، يحلو لهم مقابلة العهد القديم ـ وهو كتاب إله عادل ولكنه عنيف وقاس ـ بالعهد الجديد، وهو وحي من إله خير، كله محبة»، انظر: المرجع السابق، ص 75.

الكون. فإله «العهد القديم» مثله مثل «ديميورج» أفلاطون مختلط بعالم مليء بالشر والنقص، عالم «السقوط». وهو عالم يتبرأ منه الإنسان حين يرتد إلى «جوهره»، عالم آدم قبل «سقوطه». تدبير نجاة النفس يتطلب من الإنسان أن «يستجمع شتاته»، وأن يعرج صعوداً إلى عالمه الأصلي، فيبلغ «الوحدة والاكتمال والطمأنينة». لقد لوحظ أن الأفكار الغنوصية الكبرى تشابه ما يقول به المتصوفة، وما يتردد عند أصحاب النزعات الباطنية عموماً، وهو ما يطرح التساؤل حول أصالتها. هذه «الأصالة» ينبغي البحث عنها في نظام الخطاب الغنوصي ككل، وتمييز الأفكار الرئيسة فيه عن الأفكار الثانوية[15].

نسق الخطاب الغنوصي هو الذي يجمع بين مختلف الغنوصيات رغم الاختلافات التي بينها: بين الغنوصية «الشعبية» والغنوصية «العالِمة»، بين الغنوصيات الدينية (المسيحية، المزدكية) والغنوصيات التي سُمِّيت «وثنية» (الهرمسية، «الحِكَم» الكلدانية، المندائية).

لقد تداخلت هذه الغنوصيات تداخلاً يفسره الاتفاق على ثوابت عقدية فكرية من جهة، وتأثيرات ومتبادلة بينها (مع صعوبة تحديدها) من جهة ثانية. ثم هناك المنحى التوفيقي الانتقائي للفكر الغنوصي بوجه عام، والهرمسية مثال على ذلك. لقد أقامت تماثلاً بين آلهة مصريين وآلهة يونان، واستعملت

---

(15) Henri-Charles Puech: **En quête de la gnose**; Paris, éd. Gallimard, 1978, pp. XIV-XXI.

استعمالاً انتقائياً تأويلياً كثيراً من الأفكار الفلسفية (من أفلاطون وأرسطو والرواقيين) أضافتها إلى عقائد مصرية قديمة (ولو أن بعض الباحثين يقلل من أهمية العناصر العقدية المصرية في الكتابات الهرمسية، بالقياس إلى الأثريْن اليوناني والإيراني)[16]. وقد أتاحت اكتشافات الكتابات الهرمسية بمصر، في الفيوم (1930)، وخاصة في نجع حمادي، معرفة مدى انتشار وتداخل التيارات الغنوصية القديمة[17].

هناك مسألة خلاف ثانية بين الغنوصية والأديان الكتابية الثلاثة، تتعلق بالنفس وخلاصها. فما دامت النفس عند الغنوصيين ليست من طبيعة هذا العالم، فعليها إذن أن تقطع علائقها به، وتلك طريقها إلى الخلاص. والخلاص يكون بـ «المعرفة» بالمعنى الذي يعطونه للمعرفة، فهي «عرفان»، أي معرفة باطنية لا يبلغها إلاّ خواص القوم، وهذه المعرفة الباطنية المخصوص بها أفراد أفذاذ هي السبيل إلى معرفة الله. والعالم طرف ملغى في عملية المعرفة هذه، أي أن معرفة الله لا تحصل بتدبُّر الكون للاستدلال على وجود الله ومعرفته بآياته فيه. فالنفس المنقطعة بجوهرها عن هذا العالم لا تحقق معرفة الله

---

(16) انظر تقديم A. Darby Nack لكتاب: A. - J. Festugière: **Corpus Hermaticum**, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1945, T.1, p. 5.

(17) انظر كتاب Jean Doresse, **Les livres secrets des gnostiques**, Paris, éd. Plon, 1958, pp. 160-167. والمؤلف هو أحد اثنين اكتشفا هذه الكتابات الغنوصية والتي كانت تضم 13 مجلداً تحتوي على 53 مكتوباً، بعضها مكرر، أو سبق نشره. وكذلك انظر كتاب بويش، السابق ذكره، ص 110 وما بعدها.

المتعالي تعالياً مطلقاً عن هذا العالم إلاّ بمعرفة ذاتها الإلهية، وذلك طريق خلاصها، تبلغه دون عون أو وساطة، أي أن الإنسان يستطيع معرفة الله وبلوغ خلاصه دون حاجة إلى الاسترشاد بنبي يكون واسطة بين الله والناس.

النبوة إذن ليست ضرورية عند الغنوصيين، فالنفس بالمعرفة الباطنية لذاتها تبلغ الحقيقة والهداية والخلاص.

قد يكون هذا من الأسباب التي دفعت المتكلمين ـ وخاصة المعتزلة ـ إلى الاهتمام بقضية النبوة وجمع الأدلة والحجاج لإثباتها وأنها ضرورية لا غنى عنها لهداية الخلق. وطبعاً لم تكن كل الحجج التي عني بإيرادها المتكلمون موجهة إلى قرائهم المسلمين الذين لم يكونوا بطبيعة الحال بحاجة إلى مثل هذه الأدلة للاقتناع. بل إن المستهدف كان هم المانويين ـ وبعض الفلاسفة أيضاً.

صحيح أن أغلب الفلاسفة الإسلاميين لم يطعنوا في النبوة صراحة، فهم إما سكتوا عن الخوض في موضوعها مكتفين بإيضاح طريقهم الفلسفي لبلوغ الحقائق، وإما وجدوا طريقاً للتوفيق بين ضرورتين: ضرورة الفلسفة وضرورة النبوة، وأن لكل منهما أهله ومرتبته. وهم قد أوّلوا النبوة تأويلاً يساير مذهبهم في مراتب الصلة بين العقل الإنساني والعقل الإلهي. هناك أفراد أفذاذ من البشر لهم «مخيِّلة فائقة» تنقطع عن كل علائق الحواس فتتصل بالملكوت الأعلى ليفيض عليها من علمه بالحقائق وبالغيب. هؤلاء هم الأنبياء الذي يبلّغون الناس ما تلقوه تبليغاً يكون في مستوى مدارك عامتهم. أما الفلاسفة فلهم

طريق آخر لإدراك الحقائق، يعتبرونه أوثق من غيره وإن كان لا يصلح لعامة الناس. وكلامهم هذا قد يؤدي إلى أحد أمرين: إما أن الفيلسوف قد يستغني بعقله البرهاني عن خيال النبوات، وإما أنه يُدخل الشرائع التي جاءت بها تحت علمه الفلسفي الكلي؛ يقول الفارابي: «الشرائع الفاضلة كلها تحت كليات الفلسفة، والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملّة بلا براهين»[18]. حكمة الفلاسفة مقابل دين العوام، أو هي مستوْعِبة له. فيلتقي الفلاسفة من بعض الوجوه مع الغنوصية في الموقف من مسألة النبوة.

لم تكن قضية الغنوصية بالنسبة للإسلام كما كانت قضيتها بالنسبة للمسيحية. فالمانوية ـ وهي أهم المذاهب الغنوصية وقد ظهرت في القرن الثالث الميلادي ـ ظلّت في بلاد الإسلام عقيدة سرية محدودة الأتْباع. في حين أن الغنوصية كانت هي «البدعة» الكبرى التي واجهتها المسيحية منذ عصورها الأولى، خاصة منذ القرن الثاني الميلادي حين اعتبر غنوصيون كبار أنفسهم مسيحيين، وذلك قبل «ترسيم» الكنيسة، أي إبان ما سمّي بـ «الكنيسة الحية». وهناك من الباحثين، ولو أنهم أقلية اليوم، من يرفع أصل الغنوصية إلى المسيحية[19]. إلاّ أن

(18) الفارابي: **كتاب الملة**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1968.

(19) عن أصول الغنوصية: راجع أعمال ندوة: **Le problème de la gnose** وكـذلـك: Simone Péterment: «Bilan du gnosticisme», **Revue de la Métaphysique et de la Morale,** Juillet-Septembre 1967. والكاتبة ممن يذهبون إلى القول بالأصل المسيحي للغنوصية.

الغنوصية تيار توفيقي جمع من آفاق فكرية وعقائدية متنوعة. وعلى هذا النحو المعقد آل منها ما آل إلى «الإسلاميين» سواء مَن اهتموا بالتعريف بها، أو بالرد عليها، أو مَن اعتنقوا منها أفكاراً ومعتقدات كما هو حال متصوفة «الإشراق»، وأصحاب العقائد الباطنية.

هناك من الباحثين من يقطع بوجود انتقال مباشر من الغنوصية الإيرانية إلى فلسفة «الإشراق» والمذاهب الباطنية في الإسلام. إلى هذا ذهب هنري كوربان وتبعه آخرون. ثمة، عنده، استمراريةٌ للروحانية الإيرانية داخل الفلسفة الإسلامية، بل إن الجمع الذي وقع بين العقائد الإيرانية القديمة، ابتداء من المزدكية وبين الباطنية والإشراقية، يمثّل في نظره الفلسفة الإسلامية العميقة.

ومن هنا يشيد بأهمية ابن سينا والفلسفة السينوية[20]. وليس صحيحاً في نظر كوربان أن الغزالي قد وجّه ضربة قاتلة للفلسفة، ولا كون نقد ابن رشد قد قضى على فلسفة ابن سينا

(20) الإسلام الشيعي (الباطني) هو عند كوربان قد «أحيا في إيران حكمة قدماء الفرس ومذهبهم في النور والظلمات (. . .) فنتج عن ذلك (. .) الحكمة الإشـراقـيـة»: H.Corbin: **L'imagination créatrice dans le soufisme de Ibn Arabi**, Paris, Flammarion, 1958, p. 23.
وقد ألف كتاباً حاول فيه إيجاد المشابهة بين العقائد الشيعية الغنوصية وما «يقابلها» في الديانة الإيرانية المزدكية القديمة. ففاطمة الزهراء هي «ملاك الأرض» عند المزدكية، هي «صوفيا» (الحكمة) عند الغنوص، والكوسمولوجيا المزدكية هي نفسها الكوسمولوجيا الباطنية، والإمام الثاني عشر عند الشيعة هو «المنقذ» في الزرادشتية، وهو «الفارقليط» الذي جاء في إنجيل يوحنا والذي اهتم بأمره الغنوص. . . . إلخ.

المستأنفة للإرث الإيراني القديم، بل فلسفة ابن سينا امتدت متصلة لتتكون «حكمة الإشراق» التي كان أكثر ممثليها السهروردي (قتل 1191م). وليس صحيحاً عند كوربان أيضاً أن للغزالي الفضل الأكبر في ازدهار التصوف، بل إن الفضل يرجع إلى ابن عربي ومذهبه الباطني الذي التقى فيه التصوف بالتشيع[21]. . . إلى غير ذلك مما حاوله كوربان من إيجاد صلات واستمراريات بين نظرية تكوين العالم المزدكية، بأفلاكه وعقوله وتعاقبها وتراتبها، وبين ما أخذ به الشيعة من ترتيب لتسلسل النور والحقيقة، وتراتب الأئمة الظاهرين والمختفين، وحضور الحكمة النورانية في العالم، «صوفيا» الإشراقيين، أو «فاطمة الزهراء» في الغنوص الشيعي.

والواقع أن هذا المستشرق كان صاحب قضية، أو هي عنده في الواقع قضيتان: مواجهة المادية، والعقلانية «التجريدية» في الغرب، بمحاولة إحياء وترويج للباطنيات، الغربية والشرقية. وقضية ثانية تتفرع عن هذه، وهي اختزال الفكر والفلسفة في الإسلام إلى التيارين الإشراقي والباطني، واعتبار استمرارهما الإيراني عند فلاسفة الإشراق الإسلاميين وفي المذهب الشيعي الباطني هو الإسهام الحقيقي للفلسفة الإسلامية. . .

* * *

إذا كانت الغنوصية لم تمثّل بالنسبة للإسلام قضية عامة كما

---

(21) H. Corbin: Corps spirtuels et terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran chi'ite, Paris, éd. Buchet-Chastel, 1979.

كان الشأن بالنسبة للمسيحية ولكنيستها التي رأت فيها البدعة الكبرى، فما الذي دفع مفكري الإسلام إذن إلى الاهتمام بها؟ ولماذا تَصدَّى المتكلمون بالخصوص إلى تأليف كتب **«المقالات»** للرد على أكبر تيارٍ لها، أي المانوية التي انتشرت انتشاراً واسعاً في مناطق الشرق القديم، من مصر إلى الصين؟ ما الذي حفزهم إلى العناية بمجادلتها، مع أنهم كانوا في غنى عن مثل هذا الجهد لو اكتفوا بالموقف الشرعي الديني منها والذي يعدّها ديانة مرفوضة إسلامياً لا حَقَّ لاتباعها في أية وضعية شرعية[22]. إن الذين جادلوا المانوية من مفكري الإسلام هم المعتزلة على الخصوص. فما تفسير ذلك؟

لماذا لم يكتفِ المعتزلة بالموقف الديني من عقيدة كالمانوية فيحكمون عليها بالشرك ويغنيهم ذلك عن الخوض في مناقشة آرائها؟

إن نقاش المعتزلة مع حاملي «الأيديولوجية» المانوية كان نقاشاً مع نخبةٍ عالية الثقافة ولها نفوذ داخل الدولة. فوراء أصحابها إرث ثقافي مديد ومتشعب. لو كان أمر هؤلاء هيناً لكان الموقف الديني منهم كافياً: فهم ليسوا «أهل كتاب» فينشغل الفقهاء بوضعهم الذمي، بل هم ثنويون أي «أهل شرك»، فليس على المسلم أن يُعنَى بمحتوى عقائدهم، وليس

(22) أو كما يقول القاضي المعتزلي عبد الجبار: «لا ذمة للمنانية (= المانوية) في الإسلام». **تثبيت دلائل النبوة**، الدر العربية، ج1، ص 170. وعبد الجبار الذي حكم عليها هذا الحكم هو نفسه الذي كان من أكبر المهتمين بقضية المانوية ومجادلتها كما سنرى.

عليه أن يكلف نفسه الدخول معهم في جدل أو مناظرة. أما وأنَّ الكتّاب الإسلاميين انشغلوا بإيراد مقالاتهم، وألّف المعتزلة على الخصوص في الرد عليهم، فذلك يعني أن أصحاب هذه «الأيديولوجية» المانوية كان لهم شأن يذكر.

ولكن في أي مستوى؟ إنه مستوى النخبة. بمعنى أن قضية هؤلاء المانويين لم **تكن قضية دينية عامة**، شغلت الناس فتنازعوا حولها، بل إن الصراع كان محصوراً في دائرة النخبة التي كانت تتنازع النفوذ داخل أجهزة الدولة، وتتنافس على الصدارة والقرب من القابض على السلطة السياسية.

كلاهما، مذهب الاعتزال والمذهب المانوي، كان بطبيعته أيديولوجية نخبوية، فالمذهب المانوي ما كان يمكنه إلاّ أن يكون مذهباً محدود الأتباع في مجتمع إسلامي. أما مذهب الاعتزال، وحتى في ذروة مجده ونفوذه في الدولة في العصر العباسي الأول، فإنه ظل عقيدة نخبة ولم يتعدها إلى العموم.

عبد الجبار والمانوية

إن من يرجع إلى كتاب القاضي المعتزلي عبد الجبار الهمذاني: **تثبيت دلائل النبوة**، وفي مواقع متفرقة منه، وكذلك إلى الجزء الخامس من كتابه **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، يجد نفسه أمام متكلم يناقش نقاشاً جدلياً عالياً «مقالات» (أي آراء ومعتقدات) غير الإسلاميين، وبالأخص المانويين. القاضي المعتزلي يأخذ المانوية مأخذ الجد. فهو لا يكتفي إزاءها بالرفض الديني المجمل باعتبارها شِرْكاً محضاً فلا «تستأهل»

النقاش، بل يضطر لكي يجادلها إلى الاطلاع على محتواها اعتماداً على كتابات أصحابها أنفسهم[23].

القاضي عبد الجبار في كتابه **التثبيت** يعرض لأخبار «أنبياء» الفرس أكثر مما يجادل مذاهبهم، على العكس مما يفعله في **المغني**، حيث يرد وينقض، ويركِّز على المانوية أكثر من غيرها، وكأن ما يورده من حجج عليها يسري في نظره على الاتجاهات الثنوية الأخرى. هو لا يستهين بالمستوى الفكري لخصومه، ولا يكتفي بالموقف الديني فيحكم عليهم بالشرك فينتهي أمرهم عنده، بل إن القضية أصبحت لديه قضية فكرية كلامية. لذا فهو لا يلجأ إلى الرد عليهم بالحجة الدينية، بل يعارضهم بمنطق المتكلمين وطرقهم الجدلية[24].

ودون الدخول في تفاصيل نقاش القاضي المعتزلي للمانوية نشير إلى أنه حصر آراءهم في مسألتين اعتبرهما أصلَي عقيدتهم: الأولى مسألة وجود الشر في العالم وكيف يُبَرر؟ والثانية اعتقادهم في أصلين لوجود العالم. ولا داعي فيما يتعلق بالمسألة الأولى لإعادة سرد كل الحجج التي أوردها لتبرير وجود الشر في هذا العالم، وإنما نقول إن ما يهم المفكر الإسلامي من مذهب المانوية في مسألة الشر اختلف بطبيعة

---

(23) عن مصادر القاضي عبد الجبار، انظر: **G. Monnot: Penseurs musulmans et religions iraniennes, pp. 54-63.**

(24) حسب مونو (المرجع المذكور، ص 129) فإن عبد الجبار يختلف هنا عن القديس أوغسطينوس الذي كان الإنجيل هو حجته الوحيدة في الرد على المانوية.

الحال عن اهتمامات المسيحيين حين تصدوا من قبل للغنوصية. فهؤلاء ـ كما رأينا ـ فصلوا بين «العهدين» القديم والجديد لاختلاف صورة الإله حسب رأيهم في كل منهما. كانوا يدافعون عن وحدة كتابهم المقدس، وبالتالي عن وحدة العقيدة المسيحية. أما المفكر الإسلامي فالذي كان يهمه في المرتبة الأولى هو وحدة الربوبية. فالله رب هذا العالم، فهو خالقه، وهو المحيط بعلمه، وهو المريد لكل ما يحدث فيه خيره وشره (وتلك عقائد لا يسلم بها المانوية). حجة عبد الجبار تدور حول وحدة الخالق حتى فيما يتعلق بما يجده الناس من شرور في هذا العالم.

فالله خالق للشر وفاعل له إن شاء، ولكن الله في رأي المتكلم المعتزلي لا يفعل الشر وإن كان في استطاعته ذلك، وليس هناك ما يبرر في رأيه افتراض خالق آخر للشر بدعوى أن خلق الشر وفعله لا يليقان بالله. فما هو شرٌّ بمقياس البشر لا يلزم أن يكون كذلك بمقياس الله[25]. هنا يبطل القاضي عبد الجبار «قياس الغائب على الشاهد» كما أبطل الغنوص قياس العالم على الله، ولكن لإثبات معتقد مخالف.

الأصل الثاني المانوي الذي يرد عليه عبد الجبار هو مبدأ الثنوية نفسه، وبدل الرد الكافي إسلامياً، أي إدانة هذا القول بدعوى أنه شرك محض، فإنه يسلك طريق الجدل الكلامي.

---

(25) القاضي عبد الجبار: المغني. . .، تحقيق محمود الخضيري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، المجلد الخامس، صفحات 5، 34، 50 ـ 51.

وهكذا يجد القارئ نفسه في غمار قضايا علم الكلام المعروفة: القدم، والصفات ونسبتها لله، وهل هي قديمة أم حادثة.. إلخ[26].

عبد الجبار يأخذ إذن المانوية وأمثالها من العقائد الثنوية مأخذ الجد، فلا يقف منها موقفاً سطحياً، بل يوسع معارفه بها. فهو مثلاً حين يعرض للمزدكية لا يكتفي بما يورده عنها الكُتّاب الإسلاميون عادةً من أنها مذهب يقول بشيوعية النساء والمال، بل يتعداه إلى أصل تنازع البشر حول ملكيتها الخاصة... وهو في نقده للمانوية يرتفع بالجدل إلى مستوى يليق بأكثر المذاهب الكلامية تجريداً وتعقيداً.

إن طرح المسألة الدينية هذا الطرح الجدلي الدقيق لم يكن يعني سوى النخبة العالمة. كان سلاح المعتزلة حجاجياً، ولكنه يدافع أيضاً عن العقيدة الرسمية، في حين كان أصحاب المعتقدات الأجنبية يعززون مركزهم بحاجة الدولة الإسلامية نفسها إلى خبراتهم الإدارية والسياسية.

كان المشكل بالنسبة للأقليات الدينية غير الإسلامية هو مشكل الاعتراف بهم. إن «أهل الكتاب» قد حصلوا بمنطوق النص على هذا الاعتراف وقنّن لهم الفقهاء شروط معاهدة المسلمين لهم. أما المانوية الذين لم يكن لهم هذا الاعتراف، فقد اعتمدوا على خبراتهم الفنية وسيلة لاعتراف فعلي بهم من طرف الدولة المعتمدة على خدماتهم. فهو إذن «اعتراف»

(26) المرجع السابق، م5، ص 22 ـ 32.

موقوت، لا يعتمد على نص مرجعي قار.

كان هناك في بعض الفترات اعتراف عملي من قِبَل الدولة بالرغم من الموقف الشرعي، بسبب اعتمادها على خبرات أتباع الديانات غير الإسلامية في تسيير مصالح الدولة، إلى جانب إتقانهم لمهن مطلوبة لدى الحُكام كالتنجيم والتطبيب، مما مكَّن أفراداً من هذه الأقليات أن يرتقوا إلى مستوى النخبة المحيطة بصاحب السلطة السياسية، فدخَلوا بذلك في جو تنافسات النخبة وصراعاتها الداخلية.

وعلى ضوء هذا ينبغي أن نفهم هذا الجدل الحادّ الذي دار بين المتكلمين الإسلاميين وغيرهم من أتباع الأديان الأخرى، وبالأخص مجادلات ومناقضات المعتزلة والمانوية.

قد نستغرب لهذه الضجة التي كان يقيمها المعتزلة وهم يخاصمون أتباع الأديان الفارسية القديمة، في حين أن بعض الكتّاب كابن النديم وغيره حين يحصون أتباعها لا يذكرون سوى عدد محدود من هؤلاء. ومعنى ذلك أن «المانوية» مثلاً ـ وهي التي اهتموا بمناقضتها أكثر من غيرها ـ لم تكن قضية جماهيرية، إن صح التعبير، بل كانت قضية أفراد ضمن نخبة عالمة قد يصير لهم نفوذ فيدخلون في منافسات النخبة من أجل الجاه السياسي أو السلطة العلمية.

إن هذا الجدل بين المعتزلة والمانوية رغم «ضجته» باعتبار الكتب الكثيرة التي ألّفت في «المناقضة» و«الرد» كان جدلاً مغلقاً، أي بين نخبة عالمة. وهو بقضاياه، ولغته، وتقنياته كان بعيداً عن متناول الأغلبية من عامة الناس.

ومع ذلك، فإن شيئاً ما في نقاش المتكلمين لأصحاب الأديان الفارسية القديمة لا يستقيم. ذلك أن المتكلمين استعملوا في مناظرتهم لهؤلاء منطقاً صورياً مألوفاً لهم لنقد فكر ميثولوجي. منطق المتكلمين له إجرائيته في مجاله وحسب آلياته. لكن شتّان بين المجالين: مجال الفكر الميثولوجي ومجال منطق المتكلمين الصوري.

لذا فإن فهم الكُتّاب الإسلاميين للميثولوجيات القديمة (الفارسية والهندية وحتى اليونانية التي تحدّث عنها البيروني) ظل فهماً «برانياً»[27]. وقد اعتبروها في نهاية الأمر مجرد «أساطير»، بالمعنى الذي يجعل من الأسطورة اعتقاداً مطعوناً فيه بمعيار «العقل».

* * *

هناك صنفان من الكُتّاب الإسلاميين اهتموا بالأديان «غير الكتابية»، الصنف الأول اهتم بالنقض والرد، والمعتزلة أبرز هؤلاء. والصنف الثاني اعتنى ببسط الآراء والعقائد أكثر مما اهتم بمجادلة أصحابها، ومن هؤلاء ابن النديم والشهرستاني والبيروني.

إلاّ أن للبيروني ميزة ينفرد بها، سواء في اهتمامه الخاص بالمانوية (ونعني انتسابه المحتمل لهذه العقيدة)، أو فيما امتاز به من تعريف مفصل بمعارف وعقائد الهند.

---

(27) وهو ما عبّر عنه البيروني بصدد الميثولوجيا الهندية حين قال: «هذا باب يصعب تحصيله لأننا نطالعه من خارج»، تحقيق ما للهند من مقولة، طبعة حيدر أباد، 1958، ص 67.

مشروع البيروني

هل كان البيروني مانوياً؟

إن لدينا انطباعاً بأن عناية البيروني بالمانوية كانت لغرضٍ ما: ونحن نرى أن لاهتمامه بهذه الديانة دوافع خاصة غير تلك التي نعهدها عند غيره ممن اهتم بها إما لفضول معرفي، أو لمقتضيات الجدل العقائدي. أما البيروني **فربما كان له تعلق خاص بهذه الديانة الفارسية القديمة.**

لقد تكوَّن لدينا هذا الانطباع ـ والمسألة تحتاج إلى مزيد من الفحص ـ ونحن نتساءل عن السبب العميق الذي دفع البيروني إلى هذه العناية الخاصة التي أولاها لمذهب ولمؤلفات الطبيب الفيلسوف أبي بكر محمد بن زكريا الرازي.

لقد وضع البيروني رسالة في مؤلفات الرازي هي عبارة عن بيبليوغرافيا قدم لها بمقدمة هي التي تعنينا هنا[28].

فلماذا اهتمامه بالرازي؟ سؤال يطرحه هو نفسه لأن الاهتمام بهذا الفيلسوف ما كان يمكن أن يمر بسلام. فهذا الفيلسوف قد انتقد الأنبياء ومعجزاتهم ووضع في ذلك كتاباً هُوجِم من أجله (وانتقاد الأنبياء ومعجزاتهم موقف معروف عند المانوية). فهل يعني ذلك أن الرازي كان مانوياً بالفعل؟ إن البيروني لا يشك في مانوية الرازي (وقد أكد مانوية الرازي أيضاً بعض من ترجموا له).

---

(28) البيروني: رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، نشر بول كراوس، 1936، ص 3.

البيروني لا يكتفي بإثبات مانوية الرازي، بل يخبرنا ـ وهنا مثار الاستغراب ـ أن قراءة الرازي هي التي أغرته بطلب كتب المانوية والشغف بها.

هل اعتنق البيروني المانوية، أو على الأقل هل اعتنقها لفترة ما؟ لنقرأ ما يقوله: «. . . وذلك أني طالعت كتابه [أي الرازي] في العلم الإلهي وهو يبادي فيه بالدلالة على كتب ماني. . .»، ثم يضيف: «فغرتني السمة (. . .) فحرضتني الحداثة، بل خفاء الحقيقة على طلب تلك الأسرار من معارفي في البلدان والأقطار»[29]. أي أن إعجاب البيروني بالرازي، واعتقاده بأن رسوخ قدمه في الإلهيات إنما جاءه من عرفانه المانوي، هو الذي دفع به إلى أن يطلب هذا العرفان من مصادره، أي من كتب ماني نفسها. ولا بدَّ أن هذه الكتب كانت محظورة في البيئة الإسلامية، فقد ظل يبحث عنها متشوقاً إلى العثور عليها.

كم استمر هذا البحث والتلهف؟ أربعة عقود! «وبقيت في تباريح الشوق نيفاً وأربعين سنة. . .»[30]. ما معنى هذا؟ ما معنى أن يظل متعلقاً ـ ولهذه المدة الطويلة ـ بمذهب غير إسلامي وهو يتطلع إلى كتبه الأساسية؟

هل كان البيروني، ولو لفترة من حياته، مانوياً؟ ما يقوله هو نفسه يدفعنا إلى هذا الافتراض. فبعد بحث طويل في

---

(29) المصدر السابق، ص 3.
(30) م.س.، ص 4.

مختلف الأقطار عن كتب الدين المانوي الأساسية، تمكن أخيراً من الحصول عليها، «فغشيني ـ يقول ـ من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية السراب». لكن متى تبيّن له أنها وعقيدتها سراب؟ لا شك أن ذلك ـ على فرض أنه قد حصل ـ جاء بعد زمن...

والدليل على ذلك أنه بعد حصوله على كتب ماني استمرت عنايته بها، إذ إنه قد حرص على تبسيط بعض هذه الكتب. فهو يخبرنا أنه اختصر بعضها قصد تقريبها للقُراء في البيئة الإسلامية. والتعريف بمذهب «أجنبي» قد لا يقصد به مجرد اطلاع قوم على مذهب غريب، أو إشباع متعتهم الذهنية أو فضولهم الفكري، بل قد يكون الهدف من ورائه أيضاً الدعوة إلى هذا المذهب. ولا يفوت البيروني أن يعلن «الاعتذار» عن عمله هذا: «اختصرت ما في ذلك السفر [**سفر الأسرار** لماني] من الهذيان البحت، والهجر المحض، ليطالعها مؤوف بآفتي، ويستعجل الشفاء منها كفعلي»[31]. ونحن بطبيعة الحال لا نستطيع أن نعرف مدى صحة هذا التبرؤ والاعتذار. فهل وجد فعلاً أن المانوية «سراب» كما يقول؟ وكم المدة التي قضاها متعلقاً بها قبل أن يهجرها؟ أم أن ما يقوله هنا إنما هو لمجرد دفع «تهمة»؟

---

(31) م.س.، ص 4. ومما له له دلالة هنا ما يذكره ياقوت الحموي في ترجمته للبيروني (**معجم الأدباء**، القاهرة، مطبوعات دار المأمون، ج17، ص 181) من أن هذا الأخير كان شديد الحرص على الاحتفاء بعيدي «النيروز» و«المهرجان»، وهما عيدان دينيان فارسيان.

ذلك أن هناك سؤالاً آخر لا بدَّ وأن يطرح: لماذا طلب مَنْ طلب من البيروني أن يقوم **هو بالذات** بإحصاء كتب الرازي، هذا الأخير الذي عُرف عنه نقده للأديان بما فيها الإسلام، والذي أكد البيروني نفسه أنه كان مانوياً؟ ألا يكون من المحتمل أن صاحب الطلب لم يكن يشك في الصلة الفكرية الروحية بين الرازي والبيروني، رغم أن هذا الأخير يحاول التملص من وجود هذه الصلة: «وذكرت أنك لما عرفتني متخلقاً بغير هذه الطريقة [الرازية المانوية] قصدتني [أي لأُعرِّفك بكتب الرازي التي ربما لم تكن كلها سهلة التداول]. ولولا احترامي لك لما فعلته لما فيه من اكتساب البغضاء من مخالفيه، وظنهم أني من شيعته»[32].

والبيروني يمهد لهذا الفهرس الذي وضعه لكتب الرازي بمقدمة لا بدَّ أن يقف عندها القارئ. فهو يورد فيها نبذة عن مذهب الرازي يركّز فيها على اعتقاده ـ الغريب في بيئة إسلامية ـ بالتناسخ. وهو يعطي للقول بالتناسخ تأويلاً يدل على أن البيروني لا يقف موقفاً سطحياً من هذا الرأي الأساسي في مذهب الرازي، بل هو يورد معناه «العميق»، أي أنه يفهم المذهب «من الداخل». معنى التناسخ عنده أعقد وأعمق من هذا المعنى «العامي» الذي يجعل الأرواح تتناقل في الكائنات

---

(32) م.س.، ص 2. ومن يدقق في كتب البيروني يُدرك أنه كان يعرف المانوية من مصادرها، من كتب ماني نفسه. أحياناً يصحّح اعتماداً عليها أخطاء شائعة عن هذه الديانة، (انظر: **الآثار الباقية**، طبعة زخاو، ليبزغ 1923، ص 118)، أو يرجع إليها كمصدر لتاريخ الفرس (ص 208).

الحية، في البشر والحيوان، بل معناه الفلسفي آت من امتداد حياة الفرد الواحد في الزمان الذي يجعله يتجاوز بميراثه وخبراته مدة عمره الشخصي: «للزمان طول تذرعه أعمار الأشخاص المتوالية فتنتقل آثار السلف إلى مَن بعدهم حتى تجتمع عند الخلف، فتنمو وتستثمر. وهذا التناسخ دون الذي رأوه بانتقال الأرواح في الأشباح، وإنما هو نقل المعالم من الأنفس الذاهبة إلى الآتية، على مثال نسخها في الصحف الجديدة من البالية (. . .) فتجتمع من طول الزمان وعرض المكان قواعد العلوم والأعمال للإنسان»[33].

من يمعن النظر في **كتاب الجواهر** للبيروني يجد صلات قربى بين آرائه وآراء الفيلسوف الرازي. لم يفرد البيروني على غرار الرازي لبسط فلسفته تآليف قائمة الذات، وإنما هي آراء متفرقة مبثوثة في ثنايا موضوعات شتى. وقد يثبتها في طيات فصل أو كتاب على نحو غير متوقع، والمثال على ذلك **كتاب الجواهر** هذا. فموضوعه كما يقول مؤلفه هو «تعديد الجواهر والأعلاق النفيسة (. . .) ثم أثمان المثمنات وما يجانسها من الفلزات [ويقصد المعادن النادرة المطلوبة]»[34]. ومع أن موضوع كتاب كهذا قد لا يوحي بأننا سنجد فيه كلاماً مجرداً عن مذهب أو فلسفة، إلاّ أننا على العكس من ذلك نجد البيروني قبل حديثه في الجواهر والمعادن يقدم بمقدمة يَبين فيها عن آراء فلسفية له. وهي آراء قريبة جداً مما كان يقول به الرازي. فعنده

---

(33) **رسالة في فهرس كتب الرازي**، ص 22.

(34) البيروني: **كتاب الجواهر**، ص 31.

مثلاً أن «النفس في أكثر أحوالها تابعة لمزاج البدن»، وأن «الحواس تنفعل بمحسوساتها باعتدال يلذ ولا يؤذي»؛ وعلى هذا المذهب الحسي تتأسس قاعدة السيرة والمسلك التي هي «طلب ما هو لذيذ والابتعاد عما هو مؤذٍ»[35]. ولكن لا بدَّ من حساب اللذات والآلام حساباً عقلياً كما قال بذلك أصحاب مذهب اللذة: «الملذ بالحقيقة ما ازداد الحرص عليه إذا دام اقتناؤه». . . إلى غير ذلك من آراء تدور في مدار مذهب اللذة الحسي مبثوثة في مقدمة كتاب **الجواهر**. لكن، ما صلة هذه «المقدمة» بما سيليها في الكتاب من حديث عن الجواهر والمعادن الثمينة؟

الواقع أن البيروني حاول إيجاد هذه الصلة، وهي محاولة تبدو مفتعلة، إلاّ أنها مع ذلك تستوقفنا. هناك فقرة حاول فيها الربط بين مقدمات كتابه (وهي مقدمات فلسفية تأملية) وبين الموضوع الأساسي لهذا الكتاب. هذه الفقرة ـ رغم غموضها ـ تنطوي على لمحات من تلك الفلسفات الشرقية القديمة التي تجعل الإنسان منساباً في الكون والديمومة، بميراث أطول امتداداً من ميراث عمره القصير، لأنه يحمل تجربة كونية ممتدة، فتتصل صيرورة البشر بديمومة الكون (وهو المعنى العام الذي يعطيه البيروني للتناسخ)، فيحمل البشر «تذاكير في أنفسهم، بقيت لهم بعد انقضائها (. . .) لكن هذه التذاكير لمَّا كانت أعراضاً محمولة في أشخاص محدودة الأعمار (. . .) فأقيم لهم

(35) م.س.، صفحات 4، 7، 14.

بدلها من الجواهر المخزونة تحت الثرى، والأحجار المنضودة، ومن المكنونة المصونة في أعماق البحار المسحورة ما كان أبقى على قرون تمضي وأحقاب تنقضي»[36]...

البيروني «المستشرق»

حين نقرأ البيروني نجدنا أمام مفكر مختلف، ربما لأنه كان يروج وباستمرار في جو الاختلاف. ولذا فهو لا يفتأ يقارن. والمقارنة قد تكون ذريعة لإثبات تفوّق الذات المقارنة، وقد تكون أيضاً وسيلة لقبول التكافؤ والتسامح والنسبية، وهي وضعية ذهنية لم تتوفر ظروفها لنجدها عند البيروني.

لقد اهتم أكثر من أي مؤلف آخر بالهند، بعوائدها ومعارف علمائها. وقد كان يعرف تفرّده في هذا المضمار. وقد رسم هدفاً لنفسه وهو نقل الصورة «الحقيقية» للهند، أو على الأقل ما كان يهمه منها آنذاك. لقد كانت تلك غايته لأنه كان يعرف أن الصورة المنقولة عن هذا البلد في الكتب العربية صورة محرَّفة، بل فيها مبالغة. فصورة الهند لدى المؤلفين المسلمين فيها الكثير من التزيين المبالغ فيه، والسبب هو بعد المسافة، وغرابة الحضارة، وندرة المعلومات. فالهند في خيال الكُتَّاب المسلمين هي المملكة الموحدة المستقرة التي يهتدي ملوكها بسياسة حكمائها! كما بالغوا في الحديث عن «حكمة» الهند وعلو شأن علومها. ويكفي أن ننظر إلى ما كتبه واحد كالمسعودي بهذا الصدد، فهناك

---

(36) م.س.، ص 13.

تمجيد لأهل الهند «في عقولهم، وحكمتهم، وصحة أمزجتهم، وصفاء ألوانهم»[37]، وهو يضعهم على طرف نقيض من الزنوج! وهناك أسطورة شاعت عند المؤلفين المسلمين عن «كتاب» قالوا إنه ضم بين دفتيه كل الحكمة وكل العلم، وأن اليونان أخذوا منه ما عرفوا به من فلسفة وعلوم، وهو «السند وهند» المزعوم. فهو عند المسعودي الكتاب الأم، «منه تفرعت الكتب». والمسعود هنا إنما ينقل ما قاله كتّاب سابقون، خاصة اليعقوبي الذي جزم بأن كتاب «السند هند» المزعوم هذا «اشتق منه كل علم مما تكلم فيه اليونان»[38]. فاليونان عند اليعقوبي كما عند غيره هم عيال على الهنود. وهذا كله يحاول البيروني تصحيحه. وهو واثق من أهليته لذلك. فالآخرون قد كتبوا عن الهند عبر سماع بعيد وروايات عمل فيها الأطناب والولع بالغرابة[39]، أما هو فقد عاين وتحقق، وليس «الخبر كالعيان» كما يقول. وكتابه **تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة**، يحمل كلمة **تحقيق**، أي تصحيح صورةٍ مزيدة أو مبالغ فيها، وكشف الحقيقة اعتماداً على التقصي المباشر.

والبيروني كان يعلم صعوبة المحاولة. فهو قد دخل إلى عالم غريب كل ما فيه غير معهود لذهنية المسلم وعادات بلاد

(37) المسعودي: **مروج الذهب**، تحقيق شارل بيلا، بيروت 1966، ج1، ص 91.

(38) **تاريخ اليعقوبي**، نشر هوتسما، 1883، ص 111.

(39) ما يقوله مثلاً عن أديان الهند، فما هو عنها «مسطور في الكتب هو منحول وبعضها عن بعض منقول وملقوط مغلوط: **تحقيق ما للهند من مقولة**، ص 4.

الإسلام. إلاّ أنه كان معتداً بمغامرته، واعياً بأن مشروعه فريد من نوعه لم يُعهَد مثله لدى الكتّاب المسلمين، رغم الجهد الهائل الذي سوف يتطلبه منه إنجازه: «وقد أعيتني المداخيل فيه مع حرصي الذي تفردت به أيامي، وبذلي الممكن غير شحيح عليه في جمع كتبهم من المظان واستحضار من يهتدي لها من المكامن»[40].

فهذا «المستشرق» الإسلامي المتطلع إلى معرفة ذهنية وعوائد وعلوم «شرق» بعيد، وتعريف قومه به، كان يقوم بعملية مقارنة مستمرة. ولكن المثير للانتباه أن البيروني في موضوع الهند **قلّما يقارن بينها وبين عالم الإسلام**. فهو حين يقارن فهو غالباً ما يقيم المقارنة بين الهند واليونان. وهو أحياناً يقابل بين الفكر الأسطوري الديني الهندي وبين ما قد يماثله عند الفرس أو اليهود أو النصارى، إلاّ أن المقارنة الأساسية يجعلها بين الهند واليونان. وهو هنا يقيمها ـ وعن قصد ـ بين طرفين هما عنده غير متكافئين. فالهند عنده توقفت عند مرحلة تجاوزها اليونان: مرحلة العلم المختلط بالفكر الديني الأسطوري، والمثال على ذلك هذا العلم الذي يفخرون به أكثر من غيره، أي الفلك. وهنا يلجأ البيروني إلى مفهوم «الجاهلية»، وهي تعني عنده مرحلة يختلط فيها العلم بالفكر الأسطوري، وتُناقض فيها العوائدُ «الفطرةَ السليمة». وهذه «الجاهلية» التي يرى أن الهنود وقفوا عندها تجاوزها العرب بالإسلام كما تجاوزها اليونان

---

(40) تحقيق ما للهند. . .، ص 18.

بالفلسفة. هو إذن يستعمل مصطلح «الجاهلية» ليعني به مرحلة هي دون «العلم الصحيح والعقيدة الحقة». وهو يرى أن مرتبة عقائد الهند ومستوى العلم عندهم قد توقفا عند هذه المرحلة.

لكن لماذا اختار البيروني، في موضوع المقارنة، أن يجعلها مع الفكر اليوناني خاصة؟ ربما لأنه اختار العلم «البحت» ـ أي المتجرد عن المبادئ والمقاصد الدينية ـ مجالاً للمقارنة. والأمر بالنسبة إليه واضح فيما يتعلق باليونان، حيث إن ميلاد الفلسفة كان مرحلة حاسمة نقلت الفكر من الأسطورة إلى النظر العقلي العلمي: «إن قدماء اليونان قبل نجوم الحكمة فيهم بالسبعة المسمين أساطين الحكمة (. . .) وتهذّب الفلسفة عندهم (. . .) كانوا على مثل مقالة الهند». حصل إذن تجاوز الفكر الأسطوري عند اليونان بالفلسفة المؤسسة للنظر العقلي العلمي ولم يحصل مثله عند الهنود، لأن «اليونانيين فازوا بالفلاسفة الذين (. . .) نقحوا لهم الأصول الخاصة دون العامة، لأن قصارى الخواص اتّباع البحث والنظر (. . .) ولم يكن للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم». . .[41].

والنتيجة أن العلم الهندي عند البيروني هو على خلاف الصورة الخيالية التي شاعت عند المسلمين، وكل ما ردده هؤلاء عن حكمة الهند وعلمها الذي ضمه كتاب «السند هند» المزعوم مجرد خرافة[42]. ويُولغ أيضاً في علو مكانة الفلك الهندي،

(41) تحقيق ما للهند. . .، ص 19.
(42) المرجع نفسه، ص 118.

مبالغة مصدرها البعد والجهل والخيال: «إن أصحابنا في هذه الديار لم يعهدوا طُرق الهند في أحكام النجوم، بل لم يقفوا قط على كتاب لهم فيها، فلذلك يظنون بهم الموافقة، ويحكون عنهم حكايات ما وجدنا عندهم منها شيئاً»[43].

لم يكن البيروني يشعر أن معارف «الآخر» الهندي وعلومه هي في درجة أرقى مما عنده. ولذا وقف منها هذا الموقف المصحح لها حيناً، والمقتصر على الوصف والتقرير المجرد في أكثر الأحيان. هذه «الموضوعية» موقف علمي محمود بلا شك، لكنها تدل أيضاً على شيء آخر وهو أن البيروني لم يجد نفسه مضطراً لمجادلة الآخر مجادلة الند للند: «وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم [الهنود] حاكٍ غير منتقد إلاّ عن ضرورة ظاهرة»[44]. هو معتدٌّ بعلمه الإسلامي الوارث والمستأنف للعلم اليوناني، فلم يشعر بأنه سيفيد شيئاً من علوم الهند، فهو بصدد علم الفلك الذي هم أكثر اعتداداً به يقول: «ونحن نذكر ما وقع إلينا من جهتهم، لا للإفادة، فلا فائدة فيها»[45].

* * *

قلنا إن البيروني مفكر مختلف لأنه كان يتنقل في جو من الاختلاف. طبعاً لم يؤد به الأمر إلى القول بالتكافؤ والنسبية بين مختلف الآراء والعقائد. هو يبدي ما يمكن أن نسميه «موضوعية

(43) المرجع نفسه، ص 19.
(44) تحقيق ما للهند. . .، ص 19.
(45) المرجع نفسه، ص 237.

متعالية» تجاه النظم الفكرية الأخرى، وهو لا يجد نفسه مضطراً للمجادلة، لأنه لا يجد نفسه أمام مستوى لائق بالدرجة التي بلغها علمه الإسلامي الوارث للعلم اليوناني، ولأنه متى أراد تفنيد الرأي الآخر أو تصحيحه سهل عليه ذلك، لأن لديه المعيار الصحيح ـ أي المعيار العلمي ـ لأن صاحبنا نادراً ما يلجأ إلى الرد بالمعيار الديني الإسلامي.

التاريخ والاختلاف

التاريخ عند البيروني مقوم أساس من مقومات الاختلاف. والتاريخ هنا لا ينبغي أن يفهم كصناعة، بل هو يعني به كيفية تصور كل أمة للزمان وموقعها منه. فيكون هذا التصور للزمان، والمختلف حسب كل مجموعة بشرية، مقوماً أساسياً من مقومات الاختلاف لأنه يكيف نظامها الاجتماعي وإيقاعه، ويضفي عليه تفرده: «لكل واحدة من الأمم المتفرقة في الأقاليم تاريخ على حدة تعدها (كذا) من أزمنة ملوكها أو أنبيائها أو دولهم أو سبب من الأسباب التي قدمت ذكرها، وتستخرج بها ما تحتاج إليه في المعاملات ومعرفة الأوقات، وتنفرد فيه دون غيره»[46].

وإذا كان تصور كل مجموعة بشرية للتاريخ وللزمان مقوماً أساسياً لتفرّدها، أي لاختلافها، فإن هذا الاختلاف يبدأ من تصورها لـ «البداية»، أي بداية الزمان والبشر وموقع الجماعة

(46) البيروني: **الآثار الباقية**، ص 13.

المعيَّنة داخل هذا كله. وهكذا فإن «الاختلاف» يبدأ باختلاف كل مجموعة بشرية في اعتقادها **بأسطورة مدشِّنة** لزمان البشر المندرج في الزمان الكوني، أي أن «التاريخ» عندها يبدأ بأسطورة مؤسسة له ليلتقي بتاريخها الخاص، وهو ما يسميه البيروني بـ **«الأوائل القديمة»**، يقول: «وأشهرها عندنا هو كون مبدأ البشر. ولأهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس وأصنافهم في كيفية وسياقة التاريخ من لدنه ما لا يجوز مثله في التواريخ»[47]. والبيروني كما يتضح من قوله هذا يشك في هذه التصورات الأسطورية للتاريخ، سواء فيما يتعلق بـ «البدايات»، أو في «إيقاع» سير هذا التاريخ الأسطوري داخل الزمان، أي «تحقيبه». وهو أحياناً يتدخل ليصحح هذا «التحقيب» بمعيار يثق بعلميته: وهو الحساب الفلكي. وأحياناً أخرى يبيِّن نسبية بعض «الأحداث التحقيبية» الكبرى، مثل «الطوفان». فهو بمثابة فاصل كبير في الذاكرة التاريخية لأهل الأديان الكتابية الثلاثة. أما خارجها فإن هذا «الحدث» مجهول، كما هو الحال عند «الفرس وعامة المجوس [الذين] أنكروا الطوفان بكليته (. . .) ووافقهم على إنكاره الهند والصين وأصناف الأمم المشرقية»[48].

إن أفق المقارنة بين الإسلام وبين غيره عند البيروني أفق أوسع مما نجد عند غيره. ومع ذلك فهو مطمئن على بضاعته وهو يقارن، فلا يجد حاجة إلى الدخول في مناظرة مع الغير المخالِف مناظرة الأكفاء، ولذا فهو غالباً ما يقتصر على

---

(47) المرجع السابق، ص 13.

(48) المرجع نفسه، ص 24.

الإخبار، وحين يروم انتقاداً يجد الأمر سهلاً عليه لاعتداده بتفوق علمه الإسلامي المستأنف للعلم اليوناني. وهو نادراً ما يردّ بالحجة الدينية. حجته المعتادة علمية بحت، يأخذها خاصة من هذا العلم الذي برع فيه، وهو علم الفلك الرياضي.

إلاّ أنه لا ينبغي أن ننسى أن أبا الريحان البيروني اتصل بأرض الهند في ركاب الغزو، فقد كان ضمن حاشية الغازي الكبير محمود بن سبكتكين، وكان هذا الأخير قد استولى على موطن البيروني، خوارزم، فأخذه مع بعض علمائها إلى غزنة ـ بلد الفاتح ـ ثم اصطحبه معه في غزواته بشمال غربي بلاد الهند، حيث اتصل بعلمائها، وربما يكون تعلم لغة أهلها العلمية (السنسكريتية) فيما يراه البعض. وهو يحدثنا عن قوم معتدّين بأنفسهم «يعتقدون في الأرض أنها أرضهم، وفي الناس أنهم جنسهم، وفي الملوك أنهم رؤساؤهم، وفي الدين أنه نحلتهم، وفي العلم أنه ما معهم»[49]. ورغم هذا الاعتداد فإن البيروني لم يجد نفسه مضطراً للمحاجة والمناظرة. وهو يرجع اعتدادهم المطلق هذا لكونه أولاً رد فعل ضدّاً على المسلمين الذين غزوا بلادهم. ويفسره ثانياً بأنهم عالم مغلق لم يطلع أهله على ما وصل إليه غيرهم[50]. وهنا يحدثنا أنه حرص على اطلاعهم على العلم اليوناني وأنه كان يعلمهم خاصة الرياضيات والفلك، أي بالضبط ما كانوا يعتقدون أنهم بلغوا فيه ما لم يبلغه غيرهم، ويخبرنا أنه ترجم لهم «كتاب أقليدس والمجسطي، وأمليه في

---

(49) **تحقيق ما للهند. . .**، ص 17.

(50) **المرجع السابق**، ص 16 ـ 17.

صنعة الاصطرلاب عليهم، حرصاً مني على نشر العلم، وأن يقع لهم ما ليس لهم وعندهم»[51].

من هنا نفهم لماذا لم يكن كتاب **تحقيق ما للهند من مقولة** من صنف كتب «المناقضة» التي ألّفها المسلمون للرد على الآراء والأديان المخالفة لهم. ربما لأن آراء وعقائد أهل الهند لم تكن على مثل الخطورة التي كانت لمذاهب وأديان أخرى حملتها نخبة منافسة في وسط إسلامي قد يكون لأصحابها فيه صدارة سياسية وعلمية، كما كان شأن أصحاب العقائد المانوية. فعالم الهند كان عالماً بعيداً. لم يكن إذن هناك ما يدفع البيروني لكي يجعل من كتابه المذكور وكما يقول «كتاب حِجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم، ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية»[52].

القطيعة

ومع ذلك فحتى على مستوى الحكاية المجردة كما يعبّر هو نفسه ـ أي تعريف القارئ العربي المسلم تعريفاً يعتمد فيه المؤلف على مباشرة الاتصال والاطلاع والمعاينة ـ لم يكن ذلك بالأمر السهل. لأن عالم الهند بالنسبة لهذا القارئ يظل غريباً تماماً. كيف الوسيلة إذن إلى تبليغ الغرابة؟ وليس الأمر يتعلق هنا بهذه الغرابة التي كان يولع بها رواة الأقاصيص والأسمار، أصحاب عالم «العجائب والغرائب»، بل المسألة عند البيروني

---

(51) المرجع نفسه، ص 106.

(52) المرجع نفسه، ص 5.

كانت تعني محاولة تقريب عالم الهند الذهني إلى ذهنية أخرى، تلك التي شكّلتها الثقافة العربية الإسلامية. ورغم المجهود الكبير، فإن البيروني كان يشعر أنه أمام «آخر» مختلف تماماً: فعالم الإسلام وعالم الهند الذي عرفه كان بينهما حاجز، ولذا فهو يتحدث عن قطيعة: «القطيعة تخفي ما تبديه الوصلة (...) القوم يباينون بجميع ما يشترك فيه الأمم»[53].

وهو يعدِّد مواطن هذه المباينة، ويبدأ باللغة: لا لأن لهم لغة مختلفة، فهذا أمر طبيعي، بل لأن لغتهم «فضفاضة»، وهم يرون في ذلك اتساعاً وكفاية فيفخرون بهذه «المزية» كما يفخر بها العرب. فالهند ـ كالعرب ـ «يسمون الشيء الواحد بأسماء كثيرة جداً (...) وهم ومن شابههم يتبجحون بذلك، وهو من أعظم معايب اللغة»[54].

والواقع أن للبيروني على العربية ملاحظات نقدية ما زال البعض يوجهها إليها لحد الآن: من أنها كثيراً ما هي غنية فيما لا غنى فيه، ومن كون الشكل ليس مندمجاً في الرسم الكتابي، وهو مشكل «الإعراب» الذي يجعل القارئ لا يقرأ ليفهم، بل عليه أن يفهم أولاً ليقرأ ثانياً، يقول: «للكتابة العربية آفة عظيمة هي تشابه الحروف المزدوجة فيها، واضطرارها في التمايز إلى نقط العجم وعلامات الإعراب التي إذا تركت استبهم المفهوم منها»[55].

يقول هذا وهو مع ذلك يُقرّ بأن العربية في عهده كانت لغة

---

(53) المرجع نفسه، ص 13.
(54) المرجع نفسه، ص 185.
(55) المرجع نفسه، ص 185.

العلم العالمية، إذ إليها قد «نقلت العلوم من أقطار العالم» ولكن، ورغم تأليفه الغزير بالعربية فقد كان يجد نفسه فيها غريباً. لغته الأصلية، لغة أهل خوارزم، لم تكن لغة علم، فهو كعالم كان لا بدَّ له من أن يكتب بالعربية.

وقد ظل دائماً يشعر بما يشعر به مزدوجو اللغة من ترددهم بين لغتين لا يجدون أنفسهم وجداناً تاماً في أية واحدة منهما، فهو «متنقل بين العربية والفارسية، فأنا في كل واحدة دخيل»[56].

وهناك قطيعة على مستوى آخر، وهو مستوى الدين. إن أهل الهند ليسوا من أهل هذه الأديان الكتابية التي حاورها الإسلام. هناك بين الأديان الكتابية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، ذاكرة دينية مشتركة: أنبياء بعينهم تبناهم كل واحد من هذه الأديان بأقاصيصهم ومعجزاتهم، وهناك بداية مشتركة بـ «آدم». ومنتهى المطاف للبشر بـ «يوم الحساب». أما الهنود «فإنهم ـ يقول البيروني ـ يباينوننا في الديانة لا يقع هنا شيء من الإقرار بما عندهم، ولا منهم بشيء مما عندنا»[57]. فهم مثلاً لا يعرفون الطّوفان وهم قد «وقع الاستغناء عن الرسل عندهم في باب الشرع والعبادة»[58].

---

(56) هذا الاستشهاد كسابقه أورده صلاح الدين عثمان هاشم، مترجم كتاب كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي** نقلاً عن كتاب **الصيدلة** للبيروني من مخطوط دار الكتب المصرية: انظر هامش ص 252 من ترجمة الكتاب المذكور، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1957.

(57) **تحقيق...**، ص 14.

(58) **المرجع نفسه**، ص 81.

قلنا إن الشعار الأساسي للتميز والاختلاف كان قديماً هو الدين، قبل أن يعبّر عنهما بشعارات أخرى كالقومية أو نمط النظام الاجتماعي أو الخصوصية الثقافية... وحين تكون هناك أديان ذات إحالات مشتركة فإن الجدل يكون ممكناً بين أصحابها، وقد يحتد هذا الجدل باحتداد الاتصال بين أطراف الاختلاف. أما حين يتعلق الأمر بعقائد بعيدة من بلد بعيد، فقد يكون الدافع إلى نقل أخبارها هو الولع بالغرابة، آنذاك تُتَّخذ مسافة من العقائد والعوائد المخالفة تجعل المتحدث عنها لا يروم من حديثه سوى الإمتاع، أو ـ كما يقول البيروني ـ يكون «قصارى أمره أن يجعلها من الأسمار والأساطير، يستمع لها تعللاً بها، والتذاذاً لا تصديقاً لها واعتقاداً»[59].

لم يكن إذن كتاب البيروني عن الهند كتاب «مناقضة» على غرار الكتب التي ألّفها أصحابها للرد على أقلية ذات معتقد مخالف.

حول تعريف الإسلاميين بالعقائد الأجنبية

ما هي معرفة الكتّاب الإسلاميين القدماء بأفكار وعقائد الغير؟ سؤال نستطيع أن نلم بجواب ولو تقريبي عنه وذلك بالرجوع إلى الكتب التي اهتمت بالتعريف بهذه العقائد، مثل كتب ابن النديم، والشهرستاني، وابن حزم (طبعاً لم تكن الكتب هذه هي المصادر الوحيدة التي كان يتعرف بواسطتها القارئ

---

(59) المرجع نفسه، ص 4.

العربي على عقائد الغير، فهناك أيضاً ما هو مبثوث في ثنايا كتب الأدب والتاريخ، مثل تاريخ المسعودي وحمزة الأصفهاني).

الذي يثير الانتباه هو أن مؤلفي كتب المذاهب والعقائد يحرصون على إعلان أنهم التزَموا الموضوعية فيما عرضوه منها، ولو خالف مذهبهم، أو عارض عقيدتهم الإسلامية. وهو موقف علمي يستحق التنويه.

ومع ذلك، فهناك عادة موقفان ينبغي التمييز بينهما: موقف معلن، مباشر، وهو ما يصرح الكاتب بأنه سيتحراه، وموقف آخر ضمني يُستخرج من ثنايا الخطاب، أو كيفية تنظيم النص.

سنحاول إذن قراءة في كتب «الملل والنحل» لمعرفة كيفية طرح أصحابها لمسألة الاختلاف المذهبي والديني من **طريقة تصنيفهم** للعقائد والمذاهب.

«الاختلاف» في هذا النوع من الكتب يميّز فيه بين صنفين: اختلاف داخل دائرة إسلامية: يسلم المختلفون جميعهم بالنصوص الشرعية الأصلية، هي المبتَدأ منه والذي لا يناقش، وإنما يأتي الاختلاف في التعامل مع هذه النصوص، أي في التأويل الذي يعطى لها، وفي المناهج المستعملة لمقاربة النصوص الدينية الأولية. على مثل هذا الاختلاف انبنت المذاهب الفقهية، وتمايزت، وتأسس بحث فقهي مقارن سمي بـ «**الخلافيات**». هذا الصنف الأول من الاختلاف ميزوه بأنه «اختلاف اجتهاد». أما الصنف الثاني من الاختلاف فهو ما اعتبروه خارجاً عن أصول عقيدة الإسلام، وهو ما يعنيه القدماء

حين يستعملون لفظ «الشبهة» ووضعوا مقابلة بين الرأي و«النص». ليس الرأي الذي يفكّر في النص الديني المقدس ويظل مع ذلك في خدمته، بل الرأي الذي يبدأ من نفسه، أو كما يقول واحد من أبرز الذين اهتموا باختلاف عقائد البشر ومذاهبهم، وهو الشهرستاني: «استبداده [أي الإنسان] بالرأي في مقابلة النص»[60].

الموضوعية

تحدثنا عن موضوعية البيروني إزاء عقائد الهند وآراء من اتصل بهم من علمائها، وقلنا إنها «موضوعية متعالية» لأن صاحبها كان ينظر إلى الآخر من عل، معتدّ بحضارته وعلمه الإسلاميين، وأن الهند كانت عالماً بعيداً لا تتصل آراؤه اتصالاً مباشراً بآراء مفكري الإسلام فيدخلون معها في جدل ومناظرة.

إلاّ أن الملاحظ أيضاً أن الكُتّاب المسلمين الذين خصصوا كتباً للتعريف بالعقائد والمذاهب، أي مؤلفي كتب «الملل والنحل» كانوا يحرصون حرصاً يثير الانتباه على أن يعلنوا ـ قبل شروعهم في الحديث عن مختلف العقائد والمذاهب ـ أنهم توخوا أن يكونوا موضوعيين. فما هي هذه «الموضوعية»؟

---

(60) الشهرستاني: **الملل والنحل**، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1967، ج1، ص 14؛ وعن تفرقة المؤلف بين «الاختلاف» و«الشبهة» انظر ص 25؛ راجع كذلك ابن حزم: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، مكتبة صبيح، ج1، ص 9؛ وعبد القاهر البغدادي: **الفرق بين الفِرق**، القاهرة، مكتبة صبيح، ص 13 ـ 14.

لنسجل أولاً إعلانهم الواضح عن التزامهم بها. فابن حزم مثلاً يأخذ على الذين «كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم» أن بعضهم «استعمل الأغاليط والشغب، فكان ذلك شاغلاً عن الفهم قاطعاً عن العلم». واضح إذن أن فهم المذاهب المخالفة فهماً صحيحاً لا يستقيم عند هذا العالِم الأندلسي إذا فرض الباحث معتقده فرضاً، ومنذ البداية، وهو ما ينافي الطريق العلمي. وهناك عائق آخر عن الفهم والبحث العلمي: وهو تحريف آراء الآخر بالحذف والانتقاء، حين يكون الباحث قد «حذف وقصَّر، وقلَّل واختصر، وأضرب عن كثير من قَويّ معارضات أصحاب المقالات، فكان في ذلك غير منصف»[61]. والشهرستاني يعبّر عن نيّة الموضوعية نفسها قائلاً: «وشرطي على نفسي أن أورِد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبيِّن صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الافهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل»[62]. والواقع أن الشهرستاني بقي وفياً إلى حد كبير بوعده. وليس المهم دقة أو سطحية المعلومات التي كان يعرفها

---

(61) الفصل...، ج1، ص 3. والأشعري الذي خصص كتاباً للفِرق الإسلامية، قال هو أيضاً إنه سيلتزم الموضوعية: «رأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات، من بين مقصِّر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين متعمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه...» **مقالات الإسلاميين**، القاهرة، مكتبة النهضة، 1950، ص 33.

(62) **الملل والنحل**، ج1، ص 14.

عن الأديان والمذاهب غير الإسلامية، وإنما **الطريقة** التي عرض بها ما كان متاحاً له أن يعرفه منها. وعلى العموم فهو قد رام تدويناً عاماً للعقائد والمذاهب. وأمام كثرتها كان لا بدَّ له من تصنيف. فقسمها صنفين كبيرين، **أولاً**: «أرباب الديانات والملل من المسلمين وأهل الكتاب وممن له شبهة كتاب». وقد اهتم فيما يتعلق بالمسلمين بالفرق الكلامية خاصة، وعرض عرضاً موجزاً لليهود والنصارى وطوائفهم. أما من لهم «شبهة كتاب»، فهو يعني بذلك الأديان الفارسية القديمة، والتي كانت تستند هي أيضاً إلى كتب لكن المسلمين لم يعترفوا بها. **ثانياً**: من سمّاهم «أهل الأهواء والنحل». فإلى جانب الصابئة والحرانية والبراهمة اهتم خاصة بالفلاسفة، يونانياً وإسلاميين. وقد اعتبر أن في ابن سينا كفاية للنيابة عن سائر الفلاسفة الذين «سلكوا كلهم طريقة أرسطوطاليس في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين». وعلى كل فإن صاحب **الملل والنحل** رأى أن بسط فلسفة ابن سينا كافية لمعرفة الفلسفة الإسلامية كلها[63].

التسامح الفكري للشهرستاني، والذي جعله يقرب إلى قارئه ما كان متيسراً معرفته عن الآراء والمذاهب الأجنبية في كثير من الموضوعية، لم يخلُ مع ذلك من إيثارات مسبقة. يدل على ذلك تقسيمه الثنائي العام لما يأخذ به البشر من معتقدات

---

(63) يعبر الشهرستاني عن نية الموضوعية نفسها في نقده لفلسفة ابن سينا: «وشرطت على نفسي ألا أفاوضه بغير صنعته»، **مضارعة الفلاسفة**، القاهرة 1976، ص 16.

ومذاهب: فهناك من لهم دين معترف به (إسلامياً) كدين، وهناك أصحاب «الأهواء والنحل». والتسمية نفسها تدل على تفضيل أولئك على هؤلاء. فالفلاسفة مثلاً، وعلى الرغم من علومهم الطبيعية والرياضية، وعلى الرغم من علمهم المنطقي الذي أفاد منه الجميع، هم أيضاً عنده «أهل أهواء». هل هي مجرد عبارة تستعمل للمسايرة؟ الواقع أن ما يقوله الشهرستاني عن الفلاسفة لا يخلو من التباس. فهو يصفهم بأنهم «أصحاب الفطرة السليمة، والقول الكامل، والذهن الصافي...»، فكيف يكونون إذن «أهل أهواء»؟ وهو حين يجعلهم «يقابلون أرباب الديانات تقابل التضاد»، فهل ينفي عن هؤلاء «الفطرة السليمة» و«العقل الصافي»؟

ثم هناك اختيار مبدئي آخر يشترك فيه الشهرستاني مع غيره من القدماء الذين اهتموا بموضوع عقائد البشر وأديانهم، وهو أن اختلاف الأديان لا يعني تكافؤها، بل هناك دين واحد هو من بينها «الدين الحق»، ويعنون به الإسلام طبعاً. ثم إن اختلاف الفِرق داخل هذا الدين نفسه لا يعني مساواتها مساواةً يبررها الاجتهاد على الأقل، بل هناك من بينها فرقة واحدة هي «الفِرقة الناجية». إن الدين عموماً خير عنده من المذاهب التي يجتهد البشر في ابتكارها حين «يضعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها»[64]، «والحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة»[65]، وإن كان لا يعيِّن هذه «الفرقة

---

(64) الملل... 1/ 37.
(65) الملل... 1/ 11.

الناجية» كما يفعل غيره من أصحاب كتب الفرق مثل البغدادي والأشعري وابن حزم الذين ينصون على أنها فرقة أهل السنة[66]. بل إن ابن حزم لا يقبل المناظرة مع الخوارج والطوائف التي اعتبرها متطرفة مثل الشيعة، فهذه الفرق بالنسبة إليه «لا تتعلّق بحجة أصلاً (. . .) ولا يلتَفَتون إلى مناظرة»[67].

معنى الاختلاف

حين يبسط هؤلاء القدماء مختلف العقائد والمذاهب، بل حتى حين يتحرّون الموضوعية، أو يعِدُون بها، فإن هذا لا يعني قبولهم المبدئي للاختلاف.

ذلك أننا لا نجد منطقاً مرسوم الحدود للاختلاف بين المسلمين وأصحاب العقائد والمذاهب المخالفة، خاصة تلك التي لم يعترف الإسلام بها، بمقدار ما نجد هذا المنطق محدداً حين يتعلق الأمر بأطراف مختلفة ولكنها كلها داخل الإطار الإسلامي. وهكذا وُجد منطق المناظرة والجدل وطرقهما عند المتكلمين (أو ما يسمّيه أحد المناطقة المغاربة المعاصرين بـ «المنطق الحجاجي»)[68]، ووُجد أيضاً مبحث الخلافيات الفقهي.

---

(66) البغدادي: **الفرق. . .**، ص 36؛ الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، القاهرة، دار الأنصاري 1977 ص 20؛ ابن حزم: **الفصل. . .** 1/ 107.

(67) **الفصل. . .** 2/ 108.

(68) انظر طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987، ص 63 ـ 81.

في هذا الإطار «الخلافي» الإسلامي ينبغي أن نسجل هذه الملاحظة: وهي أن الكُتّاب الإسلاميين قد أثبتوا أن «الاختلاف» حقيقة واقعة قد عرفها الإسلام منذ عهده الأول. هناك تردد عند هؤلاء بين أمرين: بين الإقرار بواقع الاختلاف منذ عهد الصحابة أنفسهم، وبين الحرص من جهة أخرى على التوصل ـ أو الإيصال ـ إلى وحدة الإسلام ووحدة الأمة. **وتلك ثنائية «الاختلاف» و«الإجماع».**

وإذا اعتمدنا الخلاصة التي يقدمها ابن خلدون ـ وهو مؤلف متأخر نسبياً ـ حول مسألة الاختلاف هذه، فإننا نجد أن مبرر ظهوره شيئان: لأن النصوص المقدسة تحملها لغة ـ وهذا في حد ذاته سبب لاختلاف التلقي والتأويل ـ ولأن النصوص المقدسة والتي هي ثابتة لا تتغيّر تحاول أن تحكم واقعاً متغيّراً. يقول صاحب **المقدمة**: و«كان السلف يستخرجونها [أي الأحكام الشرعية] من الأدلة [ويتعلق الأمر في هذه المرحلة بالدليلين الأساسيين: القرآن والسنة] على اختلاف بينهم، ولا بد من وقوعه [أي الاختلاف] ضرورةً، لأن الأدلة غالبها من النصوص، وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف. وأيضاً فالسنّة مختلفة الطرق في الثبوت، وتتعارض في الأكثر أحكامها، فيحتاج إلى الترجيح وهو مختلف أيضاً»[69]. الاختلاف إذن كان طبيعياً بل ضرورياً أن يقع حسب ابن خلدون لأن النص مهما اعتبر مقدساً فقد

---

(69) **المقدمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967، ص 798.

حملته لغة، أي أنه قابل لتعدد المعنى. ومسألة أخرى يضيفها لتفسير وقوع الاختلاف وأن وقوعه كان أمراً طبيعياً: وهو أن النص لا يشمل الواقع في تعدده وتجدده. فالنص المقدس الآمِر، هو بطبيعته ثابت، موحِّد ومختزل، في حين أن الواقع كثير ومستجد، أو كما يقول: «فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص»[70].

ما العمل إذن، والنصوص الدينية الأساسية ـ على كثرتها ـ محدودة في حين أن الواقع غير محدود، وهو ما أقرّ به الفقهاء؟ هل يترتب على ذلك تجاوز النص حين يتغيّر الواقع؟ هذا ما لم يقل به الفقهاء، وإنما ابتكروا آليات متعددة لتوسيع مجال التأويل، أي توسيع مجال سلطة النص. ذلك أن الهدف ظل دائماً استتباع الوقائع مهما اختلفت وتجددت لنصوص أصلية ثابتة. سلطة النص فوق منطق الواقع. ومهمة الفقيه باستمرار هي رد الوقائع اللامحدودة إلى نصوص محدودة. وقد اخترع الفقهاء الأصوليون منهجاً للقيام بمثلِ هذا الرد سمّوه «القياس»، وهو إلحاق وقائع طارئة لم ترد بها نصوص بأخرى صريحة في أحكامها، على أساس أن هناك علاقة «مشابهة». وإيجاد «الشبه» (وسمّوه أيضاً «العلة») هو الوسيلة إلى بسط سلطة النص الحاكم، والذي هو محدود، على الوقائع اللامحدودة. ذلك أن سكوت النص ليس معناه قصوراً في عموميته وشموليته.

إن ما هو «مقدس» يمتلك بحكم التعريف ـ وبالنسبة

---

(70) المرجع نفسه، والموضع نفسه.

للمؤمنين به ـ هوية قارّة يحددها خطاب مقدس ثابت، يسمى بـ «الكلِم». والكلم لغة، إلاّ أنها تمتاز عن اللغة العادية بالثبات، لكي يكون صدى للأبدية، يرمي إلى إحلال العالم المقدس في العالم العادي، أو هو رقيب عليه.

دور الخطاب المقدس ـ الكلِم ـ هو أن يشد الوعي الديني إليه. يرفعه فوق المجرى العادي للتغيّر المجتمعي. فالتغيّر المجتمعي في الاعتقاد الديني لا ينبغي أن يغيّر الوعي الديني، بل إن الوعي الديني هو الذي عليه أن يحكم التغيّر الاجتماعي. وما دام الكلِم ثابتاً فإن الوعي الذي تشكّل وفقاً له ينبغي أن يظل ثابتاً كذلك، إلاّ في التفاصيل والفروع التي لا تخرج بدورها عن الأصل الثابت، أي عن منطوق الخطاب/الكلِم. وما دام هذا الأخير ثابتاً، (لأن كل تغيير فيه هو تحريف وخروج على «المقدس») فإنه يحافظ على هوية معيارية ثابتة. والهوية هنا لا دخل للمجتمع ولا للتاريخ في تشكيلها، بل هي هوية مثالية، لا يدخل واقع الناس في تشكيلها بل هي آمرة لهذا الواقع الذي عليه أن يتشكل وفقاً لها ـ أو هذا ما يعتقده الوعي الديني.

للخطاب المقدس نظام من القِيم وتشريع ثابت، وهناك سيرة النبي. وهذه السيرة هي سيرة في مجتمع، ولو تعلّق الأمر برسول، فسيرته هي مجموعة الأحداث التي وقعت له داخل جماعة معيَّنة. إلاّ أن السيرة ليست هي كل مسلكه الاجتماعي، بل ما حفظ منها من أقوال وأفعال. وهي ليست مسلكاً اجتماعياً بالمعنى المألوف للعبارة، ما دام صاحبها يسعى إلى تغيير السلوك الاجتماعي العادي. فإضفاء القدسية على السيرة، أو ما

حُفظ منها، إنما يعني انتزاعها من مستوى السلوك الاجتماعي العادي. فهذه «السيرة» هي من المجتمع وهي ليست منه في الآن نفسه. هي منه ما دامت أحداثها قد وقعت في مجتمع معيَّن، وهي ليست منه نظراً لهالتها القدسية.

وهنا يُطرح تساؤل: كيف يمكن لسيرة ـ وهي مجموعة أحداث وقعت في مجتمع ـ أن تعلو فوق هذا المجتمع باعتبار قداستها؟

قد يبدو من صيغة السؤال أنه سؤال حديث. إلاّ أنه في الحقيقة سؤال قديم طرحه ـ على نحو ما ـ القدماء أنفسهم، وذلك حين خاضوا في مبحث غريب سمّوه **أسباب النزول**.

لقد انطلق هؤلاء من أن الآيات والأحاديث كانت وراءها وقائع اقتضتها، أي «أسباب»، فجاءت الآية أو الحديث جواباً عليها. ذلك أن سبب «نزول» آية أو «ورود» حديث هو **سؤال**، سواء كان سؤالاً صريحاً وُجِّه إلى الرسول، أو سؤالاً ضمنياً اقتضته واقعة معيَّنة تطلبت «جواباً» عليها، أي تشريعاً.

كيف إذن يُحَلّ هذا الإشكال: أن يكون وراء آيات وأحاديث «أسباب» معروفة دون أن يعني ذلك أنها أسباب بالمعنى العادي للأسباب، ما دام هناك «نزول»، أي وحي ينزل من السماء ولا يتسبب فيه ما يقع في الأرض.

إن تسمية هذا المبحث نفسه «**أسباب النزول**» تدلّ على مفارقة آتية من الجمع بين كلمتي «**أسباب**» و «**نزول**»، وهو جمع يبدو للوهلة الأولى أنه غير طبيعي في نظر المسلم المؤمن بالوحي. إلاّ أن هناك من جهة ثانية وقائع ثابتة اقتضت «نزول

آيات» معيَّنة كما يبيِّن ذلك المفسرون. فما هو هذا «الاقتضاء»؟

ما هو المعنى الذي يعطونه لهذه «الأسباب»؟ وكيف يحلّون هذا الإشكال، أو المفارقة التي ينطوي عليها الجمع بين كلمتي **«الأسباب»** و**«النزول»**؟

لنحاول تحليل جوابهم على هذه التساؤلات.

ـ 2 ـ

أسباب النزول، أو «تاريخ» فوق التاريخ

النصوص الأساسية، قرآناً كانت أو حديثاً، اقترنت بأسباب استدعت ورودها، فجاءت في مناسبات معيَّنة. قد تحدث واقعة أو يُطرح سؤال، فتأتي الآية أو الحديث جواباً وتشريعاً. فما العلاقة بين النص والسبب الذي استدعاه، بين النص والمناسبة التي قِيل فيها؟

لقد أقرّ المفسرون، والأصوليون، بهذه العلاقة، بل أقام عليها المهتمون بعلوم القرآن والحديث مبحثاً خاصاً سمّوه **«أسباب النزول»** بالنسبة للقرآن، و**«أسباب الورود»** بالنسبة للحديث. صحيح أنهم ألّفوا في «أسباب نزول القرآن» أكثر مما كتبوا في «أسباب ورود الحديث»[71]. وكتاب الواحدي

---

(71) ألف القليل عن أسباب ورود الحديث، وحتى القدماء حين يوردون أسماء لكتب في الموضوع فهم يقولون إنهم لم يطلعوا عليها: مثلاً: طاش كبرى زاده (في كتابه **مفتاح السعادة**)، بيروت، دار الكتب العلمية، م2، ص 342) يقول: «وسمعت كتباً مصنفة في هذا الفن، لكن ما رأيتها» وكتاب جلال الدين السيوطي: **أسباب ورود الحديث** هو من الكتب القليلة التي ألفت في الموضوع.

النيسابوري المسمّى **أسباب نزول القرآن** هو أشهر ما أُلِّف في الموضوع، وإليه يرجع الكثيرون.

لماذا اهتمامهم بالبحث في «أسباب النزول»؟ جوابهم يحصرونه في غايات تفسيرية: أي أن معرفة الأسباب التي وردت بشأنها الآيات تمكِّن من فهم أفضل للقرآن، وللدواعي التي أدّت إلى تشريع الأحكام الدينية[72]. لكن، إذا نحن وضعنا السؤال الآتي: إذا كانت ثمة آيات وردت لأسبابٍ ظرفية معيَّنة، هل يعني ذلك القول بنسبيتها التاريخية؟

إن الذين اهتموا بالبحث في «أسباب النزول» أدركوا ما ينطوي عليه هذا السؤال من نتائج خطيرة، ولذا كان جوابهم قاطعاً: إن مفهوم «الأسباب» ليس يعني الأسباب التاريخية بوجه من الوجوه. هم يقولون إن الكثير من الآيات جاءت لمناسبات معروفة، فيذكرون «أسباب نزولها»، بيد أن هذه «الأسباب» لم تعد تطلب معرفتها إلاّ لغاية تفسيرية، ولفهم أفضل «لحكمة التشريع»؛ في حين أنها (والقرآن عموماً) لا ترتبط ارتباطاً نسبياً بوقائع ظرفية خاصة. لقد ارتبط القرآن أو بعضه بحوادث معيَّنة، إلاّ أن معاني القرآن وسلطته التشريعية هي عامة عمومية مطلقة. أي أن القرآن لا يؤول إلى نسبية تاريخية.

من هنا مغزى تمييز بحثهم في «أسباب النزول» عن أي بحث تاريخي، حتى لا تؤول هذه الأسباب إلى أسباب تاريخية، وما قد يترتب على ذلك من تفسير تاريخي للآيات.

---

(72) انظر حاجي خليفة: **كشف الظنون**، بغداد، مكتبة المثنى، ج 1، ص 76.

ولذا فإنهم قد نفوا عن مبحثهم «جريانه مجرى التاريخ» كما يقولون[73]. واحتياط آخر يلجأون إليه لكي لا يفهم من «أسباب النزول» أنها أسباب تاريخية بالمعنى الذي يجعل التاريخ محدداً للخطاب: وهو أن اللفظ القرآني عام حتى حين يرتبط بسبب خاص قيل بمناسبته. للقرآن «أسباب نزول»، إلاّ أنه قد **تعدى** هذه الأسباب. ولهذا قالوا: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». «أسباب النزول» ليس معناها عندهم ظرفيات خاصة استدعت إيراد أحكام تتعلق بهذه الظرفيات وحدها. يقول السيوطي: «. . . وقد نزلت آيات في أسباب، واتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها». ويتساءل: «هل حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم؟» فيجيب «إن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق»[74].

ولذا قالوا إن «أسباب النزول» **موقوفة** على الرواية والسماع[75]. معنى ذلك أن هذه «الأسباب» قد ثُبّتت مرة واحدة وإلى الأبد، فلا ينبغي أن يظل باب الأسباب مفتوحاً،

---

(73) بدر الدين الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمود أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الفكر، ج1، ص 22؛ السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، ج1، ص 30؛ طاش كبرى زاده: **مفتاح السعادة**، ج2، ص 349.

(74) **الإتقان**، 1/ 31 وكذلك طاش كبرى زاده، **المرجع المذكور** 2/ 350.

(75) يقول الواحدي، «ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلاّ بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب. .» **أسباب النزول**، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 4. ويقول أحمد بابا التنبكتي: «لا رخصة في تعيين الأسباب والنسخ والمنسوخ إلاّ بتوقيف صحيح أو برهان صريح» **نيل الابتهاج**، ص 248.

ولا للظرفيات المتغيّرة أن تغير من هوية النص، أي من ثبات الحكم.

قد يكون «سبب النزول» سؤالاً. والسؤال تاريخي، لأن السائل كائن في زمان وبيئة. وهكذا تتجدد أسئلة الناس وأجوبتهم عبر التاريخ، فتتكون الآراء والمذاهب، وتنتظم أنماط السلوك ونظم المجتمع، ريثما توضع من جديد موضع سؤال يطلب تجديد الأجوبة، أي تجديد التشريع المجتمع. إلاّ أن السؤال عند أصحاب «أسباب النزول» شيء آخر، وكذلك الجواب. السؤال هنا لا يتجدد، وكذلك الجواب.

السؤال الذي نزلت آية جواباً عليه هو سؤال طرح مرة واحدة وإلى الأبد (حتى ولو أورد المفسرون أكثر من سؤال كأسباب لنزولها). فالسؤال عندهم «موقوف»، لأنهم قالوا إن «أسباب النزول موقوفة». كذلك الأمر في الجواب: أليس الجواب آية، أي «وحياً»، والوحي بمجرد النطق به قد علا على الزمان؟ السؤال ليس سبباً أحدث مسبباً، أي نُطقاً بحكم شرعي متعلق بشخص السائل وعين الحدث لا يتعداهما، وإلاّ كانت النتيجة تاريخية القرآن ونسبيته، أي تاريخية الإسلام نفسه ونسبيته.

«أسباب النزول» عند المفسرين والأصوليين ظرفيات ومناسبات، إلاّ أنها تختلف عن المعنى العادي للظرفيات والمناسبات. فهي أحداث من الزمان الإسلامي الأول، وفي هذا الزمان المثال كانت الصفوة الإسلامية الأولى «تعاصر» فترة فذة في التاريخ، أو خارج التاريخ، فترة التشريع لكل الزمان اللاحق.

كان على المفسرين والأصوليين أن يبذلوا الجهد الكبير لكي يثبتوا ما يبدو نوعاً من المفارقة، وهي اعتبارهم «أسباب النزول» هي في الوقت نفسه من التاريخ وفوق التاريخ. هي تاريخية بمعنى أنها وقعت فعلاً في فترة معيَّنة، ولكنها تعالت بعد ذلك على التاريخ، فأصبحت بمثابة أجوبة نهائية تجاوزت الأسئلة الخاصة التي استدعتها. وهكذا أُقفل باب تجديد السؤال، وبالتالي تجديد الجواب، لأن الجواب قد نُطِق به مرة واحدة وإلى الأبد، وحمله نص له السلطة المطلقة على كل الأزمنة اللاحقة.

من هنا غرابة بحث المفسرين والأصوليين في «أسباب النزول»، وما تضمّنه هذا البحث من مفارقة. فقد تنبهوا قبل غيرهم إلى ما قد يجرُّهم إليه مبحث كهذا من قول بتاريخية الآيات، فاحتاطوا لذلك بأن جعلوا مبحثهم في «أسباب» النزول ذا غاية تفسيرية قبل كل شيء، وأن الإلمام بالظرفية التي صدر فيها الكلم القرآني أو النطق النبوي إنما هو لخدمة علم التفسير و«علم الحديث». ووقفوا عند ذلك.

هل كان لمبحث «أسباب النزول»، وكما حدد إطاره الأقدمون أن يذهب إلى ما هو أبعد، أي إلى تجديد مستمر للتفسير، للمعنى وبالتالي للتشريع، تجديد يقوم على جدلية مستمرة بين النص والواقع؟ لقد فتح المفسرون والأصوليون أفقاً ممتازاً بابتكارهم مبحث «أسباب النزول»، إلاّ أنهم وضعوا جهازاً كاملاً من التحديدات والمفاهيم الاحتياطيّة ليقطعوا كل صلة لهذه «الأسباب» بالتاريخ. لقد انطلق مفهومهم لـ «أسباب

النزول» من أن هناك أسئلة طرحت، وفي ظروف فذة، فجاء الوحي كجواب لها، ليكون تشريعاً قاراً. لقد كان وراء «الجواب» «سؤالاً»، إلاّ أن الجواب استقل بذاته ليتخذ صفة الشمول والإطلاق. إن «أسباب النزول» أسئلة، إلاّ أنها الأسئلة الوحيدة الممكنة، وعلى كل واحد مهما كان زمانه أن يكرر طرحها هي نفسها، وأن يستعيد ظرفية السؤال نفسها كما في الماضي: ظرفية الشخص والأشخاص الذين طرحوا السؤال، وكيف طرحوه وكيف نُطِق بالجواب... أن يُعيد ذكْر «أسباب النزول» نفسها.

«سبب النزول» كما قلنا سؤال، إلاّ أنه سؤال استثنائي، سؤال ثابت سئل في زمان فذٍّ فأنتج جواباً لا يتعلق بزمان، أو هو أصبح يتعلق بكل الأزمنة.

وهو سؤال غريب لأنه غير مكافئ لجوابه. ذلك أن السؤال بشري، طرحه إنسان أو أناس، إلاّ أن الجواب لم يكن بشرياً، لأنه وحي.

من هنا لم يعتبر أصحاب «أسباب النزول» أنها أسبابٌ حقيقية، وأنها أسئلة بشرية، لأن ما هو بشري لا يكون علَّة لما هو وحي. الوحي جواب، لكنه جواب مستقل عن السؤال، متعال عنه، متجاوز له، لأنه غير متعلق بظرف. الوحي جاء بمناسبة، إلاّ أن المناسبة لا تعني النسبية. أقفل الجوابُ السؤالَ لأنه وحي، والوحي جواب نهائي. ولذا فلن توضع أسئلة جديدة بدعوى مثلاً أن الظروف قد تغيَّرت فاستلزمت أسئلة أخرى، ولذا قالوا إن **«أسباب النزول موقوفة»**. لقد استقلت

الأجوبة على كل سؤال قد يطرح مستقبلاً، **لن يعود السؤال هو الذي يكيف الجواب، بل الجواب هو الذي سيكيِّف كل الأسئلة التي ستطرح على مرّ العصور.**

لماذا جعلوا «أسباب النزول» موقوفة فأقفلوا الأسئلة؟ إن السؤال الذي طرح في الماضي لا يمكن أن يظل هو السؤال الذي يستمر الناس في إعادة طرحه مهما تغيّرت ظروفهم وتحولت مجتمعاتهم. إن أسئلة الماضي لا يمكن أن تختزل فيها كل الأسئلة، بما فيها ما سيطرحه المستقبل. ذلك أن أسئلة المستقبل لا يمكن التنبؤ بها؛ ولا أن تختزلها أو تنوب عنها أسئلة الماضي.

ماذا لو لم يعتبروا «أسباب النزول موقوفة»؟ آنذاك سيمكن تعميم الحق في السؤال، ولن تكون الأسئلة الوحيدة التي طُرحت هي تلك طرحها الأسلاف خلال فترة محدودة واستثنائية. هؤلاء طرحوا أسئلتهم قبل صدور النص، في حين أن الأسئلة المفتوحة ستكون استجواباً مستمراً للنص، بعد أن صارت أسئلة الأسلاف في ذمة الماضي.

سوف يُعاد تحديد العلاقة بين «أسباب النزول» والتاريخ. فبدل أن يصبح كل التاريخ ـ وكما تصور ذلك أصحاب «النزول» مختزلاً في فترة واحدة قد أصبحت عندهم عملياً فوق التاريخ ـ، سيصبح مولِّداً للأسئلة توليداً لا يتوقف. وهي أسئلة لن تبقى كما اعتاد القوم صياغتها ولديهم عنها مسبقاً جواب محفوظ. سيصبح السؤال كما ينبغي أن يكون عليه السؤال: سيكون هو البداية وليس مقتطعاً من جواب جاهز تصاغ على

مقاسه كل الأسئلة الماضية والمستقبلية.

لقد فتح البحث في «أسباب النزول» إمكانات ممتازة لتجديد معنى النص، وبالتالي لتجديد التشريع، لو لم يضعوا كل تلك التحفظات والقيود التي ألغت كل اعتبار للتاريخ، فجعلوا هذه الأسباب «موقوفة» والأسئلة مقفلة.

وهكذا لم يتيسر استثمار الإمكانات الهائلة التي فتحها هذا المبحث الغريب «في أسباب النزول».

_ 3 _

... وأقفلوا باب الحق في الاختلاف

هناك موقف يتردد عند قدمائنا لا يخلو من مفارقة: فهم، من جهة، يسلّمون بأن «الاختلاف» أمر قد وقع منذ السلف الأول، وهم، من جهة ثانية، قد ظلوا متمسكين بأن الحق إنما هو مع اتجاه واحد لا غير، من بين الاتجاهات المختلفة. إن في هذا الموقف مفارقة. لأن تسليمهم بأن الاختلاف أمر طبيعي وأنه قد وقع فعلاً ومنذ البداية لم تُبْنَ عليه نتيجته المنطقية: أي استعداد موضوعي لقبول الاختلاف حقيقة وواقعاً، وترسيخ منطق الحوار وثقافته.

فالشهرستاني، كما رأينا، قد قطع العهد على نفسه بأن يلتزم الموضوعية فيما كان بصدده من بسط عقائد البشر ومذاهبهم. وهو قد التزم بذلك إلى حد بعيد. إلاّ أنّه هو نفسه يقطع أيضاً بأن «الحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة»[76]. وهنا المشكل: الاعتقاد بأن الحقيقة واحدة يملكها طرف واحد.

---

(76) الملل... ج1، ص 11.

قدماؤنا أقرّوا أيضاً بأن الاختلاف قد وقع بين المسلمين منذ البداية، منذ عهد «السلف الأول». يؤرخون للاختلاف وبداياته لينتهوا إلى أنه قد وضع له حد بحصول «الإجماع»[77]. والواقع أن الأمر يتعلق بـ «إجماعات» ومذاهب. وهكذا أصبح كل واحد يتحدث انطلاقاً من مذهبه الذي صار إليه، وأنه قد حصل بعد الاختلاف إجماع نهائي، أي على مذهبه هو. وحين يتحدث عن اختلافات السلف الأول فهو يتحدث عن أمر عادي قد وقع بينهم وأنه كان طبيعياً أن يقع، وأنه كان من حقهم أن يختلفوا. ثم يرفض الاختلاف المفتوح كما كان بالنسبة للجيل الإسلامي الأول، ولا يقبل سوى الاختلاف في مستوى ثان، مستوى الفروع. وتكونت المذاهب، كل منها يدّعي «الإجماع». ونَسيَ القوم أن المذاهب ما هي سوى تسويات، والمفروض في التسوية أنها يُؤخذ بها لكن إلى حين. وهكذا أصبح القوم يقفون ـ وكما قال أبو طالب المكي ـ عند «الفتيا بمذهب الواحد من الناس، واتخاذ قوله والحكاية له في كل شيء، والتفقه على مذهبه. ولم يكن الناس قديماً على ذلك في القرنين الأول والثاني»[78].

حين يُقال إن «الإجماع» إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد[79] فإن معنى هذا القول لم يستوعب حقيقة، أي أن

---

(77) انظر مثلاً ولي الله الدهلوي، **الإنصاف في أسباب الاختلاف**، بيروت، دار النفائس، 1977، ص 15 ـ 33؛ الشهرستاني: **الملل...**، ج1، ص 20 وما بعدها.

(78) أبو طالب المكي: **قوت القلوب**، المطبعة المصرية، 1932، ص 59.

(79) **المقدمة**، ص 802.

الإجماع إنما هو تسوية تاريخية، فأغفلت طبيعته هذه فأصبح أمراً قارّاً مطلقاً.

صحيح أن وحدة الجماعة الإسلامية ظلّت هي الهدف، وهو هدف مشروع وليس هو موضوع النقاش هنا. بل موضوع النقاش هو طريقة تصور تحقيق هذا الهدف.

وكأننا بالقدماء قد قاسوا مسألة الوحدة والاختلاف على هذا النحو: فبما أن القرآن واحد وغير مختلف فيه، فلماذا الاختلاف إذن؟ فإذا كان النص المقتدَى به واحداً، فالاختلاف إذن لا مجال له ولا شرعية. لكن لماذا وقع الاختلاف بين الذين رجعوا جميعاً إلى نص واحد؟

لنقرأ هذه العبارة للغزالي: «وليس المراد نفي اختلاف الناس فيه [أي القرآن] بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن»، فهل التزم فعلاً علماء المسلمين بهذا التمييز؟ إن ما يؤدي إليه قول الغزالي هو أن الاختلاف إنما هو حول القرآن، وأن ذلك لا يعني بالضرورة اختلاف النص نفسه. والنتيجة المترتبة على قول الغزالي هي أن الاختلاف أمر متوقَّع ومشروع. لكن الموقف الغالب لم يكن يُساير هذا الاستنتاج، إذ العادة أن يعتبر كل طرف أن اختلاف الأطراف الأخرى ليس اختلافاً معه حول تأويل «النص»، بل يعتبرها أنها قد اختلفت مع النص المقدس، وأن مذهبه بالذات هو وحده المطابق للنص. وهكذا يحرّم حق الاختلاف على الآخرين، لأنه لا يعتبرهم أطرافاً قد اختلفت معه حول قراءة النص وتأويله، بل يعدُّها قد اختلفت مع النص نفسه، وأن كل واحد من مخالفيه قد ضل بـ «استبداده بالرأي

في مقابلة النص»[80]. وحين يهاجم ابن قتيبة مثلاً خصومه قائلاً: «والذي خالف بين الآراء هو الذي أراد الاختلاف لهم...» فهو لا يعتبر نفسه مختلفاً ضمن مختلفين، بل إن الآخرين هم وحدهم المختلفون معه ـ أي المخالفون. فصاحب هذا الكلام يعتبر أن «الاختلاف» هو الباطل الذي يتميّز به الحق، وأن المختلفين معه هم الذين اتبعوا الباطل، طبعاً، وأن الله أوجد أصحاب الاختلاف والخلاف لكي «تكمل الحكمة والقدرة (...) بخلق الشيء وضده ليعرف كل واحد منهما صاحبه»[81].

لحسن الحظ لم يكن الجميع يفكر كابن قتيبة هذا. فالماوردي يقول شيئاً آخر، لا يخلو من العمق: «كلام كل كتاب وأخبار كل نبي لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة، لأن ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه، ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله جلّ ذكره، إذ كان أفصح الكلام وأوجزه، وأكثره رموزاً وأجمعه للمعاني الكثيرة (...) ولا بدَّ في الدين من وقوع الحوادث [الطارئة] التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغني العلماء عن استخراجها. ولذلك صار لكل رأي تُبَّع ومشرّعون، وأئمة ومؤتمون. وكان سبباً لاختلاف الأمم وانشقاق عصاها»[82].

---

(80) الشهرستاني: **الملل...**، ج1، ص 14.

(81) ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، بيروت دار الكتب العلمية، 1985، ص 22.

(82) الماوردي: **نصيحة الملوك**، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد 1986، ص 111.

الاختلاف حسب هذا القول أمر لا بدَّ وأن يقع حيثما وجد التعامل مع نص وخبر مقدسين. كلاهما يُحمل ويُتناقل بلغة تتخذ سمة الإجمال والإشارة والرمز، فتتعدد التأويلات. ثم هناك قياس الوقائع المتجددة على النص الثابت المجمل العام. وكل هذا يؤدي إلى اختلاف في «القراءة». فينتصب على رأس كل «قراءة» إمام يتحلق حوله أتباع؛ وهكذا تنشأ المذاهب وتختلف.

إذا اعتبرنا كما يقول الماوردي أن «كلام كل كتاب وأخبار كل نبي» (أو الكتاب والسنة بعبارة أخرى) هما الحاضن الأول للاختلاف، فلن يكون لهذا الأخير معنى سلبي أو إيجابي؛ وكأن الماوردي يعطي هنا مدلولاً محايداً للاختلاف وتلك خطوة هامة لو كان لها ما بعدها، ولو كانت النتائج الفكرية والعملية قد استخلصت من مثل هذه الآراء الجديدة حول الاختلاف وطبيعته.

حسب الغزالي في قوله السالف الذكر، فإن اختلاف الناس حول النص القرآني لا يعني عنده أن الاختلاف كامن في النص نفسه. لو التزم القوم، على الأقل، بهذا التمييز لأقرُّوا بأن الاختلاف بينهم أمر طبيعي ولاعتبر كل طرف أن اختلاف خصمه إنما هو اختلاف معه هو وليس خلافاً مع النص. بيد أن الأمور سارت على غير هذا النحو. فما أكثر ما نجد الأطراف المتخاصمة كل واحد يدّعي أنه الناطق المعتمد الرسمي باسم النص المقدس، وأنه وحده العليم بكنهه. وكل ما في الأمر أنه يتقمص سلطة النص المقدس لتمرير سلطته هو. يفرض فرضاً أن

قوله هو المطابق تمام المطابقة للنص، وأن خصومه ليسوا مجرد أناس قد اختلفوا معه كما اختلف هو بدوره معهم، بل هم المخالفون للنص. فلا حوار إذن. لأن الحوار يفترض مبدئياً تكافؤ الأطراف المتحاورة. أما حين يتعالى طرف على خصومه مدعياً أنه وحده الناطق باسم النص المقدس، فإنه ينفي من الأساس كل إمكان لقيام الحوار.

وحين يقول الماوردي إن الاختلاف أمر طبيعي بطبيعة الكلام المرجعي المقدس وما يؤدي إليه من تأويل متعدد وقراءات مختلفة، فإن هاهنا أيضاً لم تُستخلص كل النتائج المتوقعة من مثل هذا الموقف. وإلاّ ترسخت ذهنية عامة تسلم بواقع الاختلاف بل بضرورته، ولقبلت الأطراف المتنازعة أن تُموضع خلافها في مستواه البشري، وأن الاختلاف تولده الاتجاهات المتباينة والمصالح المتضاربة، أي كل ما هو بشري، بدل الركون إلى عادة التعالي، تعالي كل خصم على خصمه بادعاء احتكار العلم اللدني، واستعمال سلطة النص المقدس لفرض سلطته هو على الجميع.

فقيه الطغيان

وجد دائماً تطرف باسم الدين يصادر الحقيقة ويشرِّع للاستبداد. وهو يفرض الرأي الأوحد والسلطان الذي لا شريك له، ويحرم المشاركة سواء في العلم أو في السلطة. هو تطرف محتكر للمعرفة، يدّعي أنه الناطق الأوحد باسم الدين، والذي وجد دائماً، وقد عاد ليحتل الساحة العامة في كثير من الصخب

والعنف. ويكفي أن نضرب مثلاً له قاضياً إسماعيلياً قديماً، هو النعمان بن محمد، العقائدي الأكبر لدولة الفاطميين. قد يُقال إن هذا مثال متطرف، ومن عهد مضى. صحيح أنه من عهد مضى، إلاّ أنه لم ينقرض، فما زال هذا الصنف من المتطرفين يظهر من حين لآخر. وهو قد عاد الآن ليحتل الساحة العامة وليحاول من جديد مصادرة الحقيقة بالعنف، ورد السياسة إلى الاستبداد.

القاضي المذكور شيعي إسماعيلي. إلاّ أن مثله يوجد في كل تطرف ديني، فيحرم على الناس المشاركة في صنع الحقيقة والسلطة. وقد كتب صاحبنا القاضي هو أيضاً في موضوع «الاختلاف». فما هو الاختلاف في شريعته؟ إنه باختصار اختلاف الآخرين لما يعتقده هو وأصحاب معتقده، أما هو، فلا يخالف الحق والحقيقة أبداً، وهو لا يفكر بالاختلاف، بل الاختلاف ـ عنه ـ ضلال وكفر.

القاضي النعمان ـ ومن حذا حذوه من المتطرفين القدماء والجدد ـ يأمر الناس بإبطال عقولهم وتعطيل إرادتهم، فليس مطلوباً منهم سوى طاعة «ولي الأمر». وهنا يستعرض القاضي الفذلكة «التاريخية» المعروفة ليحولها في اتجاهه: منذ البدء، كان ثمة اتفاق وإجماع، ثم انفرط العقد وحلّ الشقاق. طبعاً غيره قال مثل هذا الكلام. وهو يضيف روايته كشيعي لما يراه «السبب» في وقوع الاختلاف: وهو انتقال السلطة إلى غير «ولي الأمر»، أي إلى غير علي بن أبي طالب أولاً، ثم إلى غير ذريته (حسب التسلسل الذي تأخذ به كل فرقة من فِرق الشيعة)

والسلطة هنا علمية وسياسية معاً، يقول: «ولو سلموا لولي الأمر، وأخذوا عنه، لما اختلف منهم اثنان في دين الله»[83].

ثم يأتي القاضي بمسلّمة دينية أخرى؛ وهي أن الإسلام قد اكتمل. طبعاً كل المسلمين يتفقون معه في ذلك، مع اختلاف عميق فيما يترتب على هذا التسليم. فغيره مع تسليمهم بأن دين الله قد اكتمل، إلاّ أنهم مع ذلك أفسحوا مجالاً لإعمال «الرأي» في أمور الدين، واستعملوا «القياس» و«الإجماع» و«الاستحسان»، واعتبروها أصولاً تشريعية بعد القرآن والسنة. لكن القاضي النعمان أبطل هذه الأمور. وهو يقول إن الدين قد اكتمل العلم به، لكن عند «ولي أمره»، أي إمامه «المعصوم» المالك وحده دون سائر الناس للعلم الكامل، والذي هو وحده العليم بأسراره، والمالك الأوحد أيضاً للسلطة لا شريك له فيها. فهو الوارث الوحيد للعلم والحكم. بل هو قد حرم على عموم المسلمين أن يستنبطوا مباشرة من القرآن والسنة، بعد أن أصبح «ولي الأمر» هو الوارث الوحيد للعلم الكامل وللحكم المطلق. ينبغي إغلاق العقول وتسليم مفاتيحها إلى «الإمام»، وشلّ الإرادة الفردية والعامة. فالإمام وحده هو المتفرد بالعلم والحكم، ويدّعي القاضي أن الله هو الذي أمر عباده بذلك، وأنه «من بعد [الرسول] وجب عليهم ردّ [أمرهم] إلى ولي الأمر كما أمرهم جلّ ذكره»![84].

---

(83) النعمان بن محمد: **اختلاف أصول المذاهب**، بيروت، دار الأندلس، 1973، ص 32.

(84) **المرجع نفسه**، ص 41.

صاحبنا القاضي هو أيضاً يقول إن «الاختلاف» أنهاه «الإجماع». إلاّ أن «الإجماع» عنده هو الخضوع المطلق لسلطان «ولي الأمر»، وما عدا ذلك من تعدد في الرأي وحق في الاجتهاد فهو خروج على الشرعية (العلمية والسياسية). والقابلون ـ أو الخاضعون ـ لسلطان «الإمام وولي الأمر» هم الذين يستحقون عند القاضي اسم «الجماعة الإسلامية»، وسواهم خارجون على الشرع والشرعية، وأنه «لا يقع اسم الجماعة بعده [أي بعد الرسول] إلاّ على مَن اجتمع على طاعة الإمام (. . .) وكل جماعة تخرج عن طاعة الإمام لا يقع عليها اسم الجماعة المسلمة»[85].

قد يُقال إن مثال القاضي النعمان هذا قد أصبح في ذمة التاريخ. إلاّ أن الأمر على عكس ذلك. فأمثال «النعمان» عادوا ليحتلوا الساحة ويروجوا للطغيان نفسه، طغيان الرأي الواحد والسلطان المطلق، وكل ذلك باسم الدين المختزَل في مذهبهم.

حين تقوم أية «جماعة» اليوم لتدّعي أنها وحدها الناطق الرسمي باسم الدين، وأنها بذلك تملك الحقيقة، والقول الفصل في كل شيء، وأن عندها الفتوى النهائية في قضية نظام المجتمع والسياسة فهي إنما تكرر موقف القاضي النعمان.

---

(85) المرجع نفسه، ص 130.

ـ 4 ـ
الموريسكيون، أو الفكر المحاصَر

حديثنا إلى الآن عن «الاختلاف» وكيفية تصوره لدى كُتّابنا القدماء كان يتعلق بمجتمع إسلامي صرف، أو غالبيته مسلمة. بمعنى أن الذي حللناه لحد الآن هو صورة الآخر المختلف في مجتمع إسلامي وتحت سلطة إسلامية.

وتحدثنا عن اختلاف المذاهب الإسلامية. فهناك من قبلوا بوجود هذا «الاختلاف»، ورسموا له مع ذلك حدوداً. وهناك الرأي المتطرف كما مثّله القاضي النعمان وأشباهه قديماً وحديثاً ممن حرّموا كل حق في الاختلاف حتى في أشكاله الفرعية، فوحّدوا بين استبداد المذهب واستبداد السلطة. وهناك أيضاً تصور متكلمي المسلمين وفقهائهم للديانات والعقائد المختلفة عن الإسلام أو المخالفة له. فهؤلاء قد ميّزوا بين أديان معترف لها بشرعية الوجود، ولأصحابها بالحق في ممارسة شعائرهم بشروط، فكان قانون «أهل الذمة» بشروطه التي اشترطها الفقهاء، ولو أن الرجوع إلى التاريخ لا يثبت أن «المعاهَدين» كانوا دائماً ملزَمين بما اشترطه عليهم الفقهاء.

إننا لم نقف عند الحالات العادية لبيان موقف الإسلاميين من الاختلاف، بل اخترنا حالة «قصوى»، أي تلك التي يكون فيها الاختلاف ليس فقط مع أتباع الأديان التي اعترف لها الإسلام بشرعية التواجد معه، بل مع الذين لم يعترف لهم بما يعتقدون، ومع ذلك وجدوا في بعض البلاد الإسلامية خلال فترات من تاريخها. بل جرت بينهم وبين المسلمين مناظرات ومجادلات حفظتها لنا كتب الجدل الديني، خاصة منها الصنف المعروف بـ «المقالات»، والذي اختص بوضعه متكلمو المعتزلة.

صورة «الآخر المختلف» من منظار قدمائنا يمكن استخراجها من كتب «الملل والنحل»، و«المقالات» وكذلك من روايات الرحّالة، ومن كتب الجغرافيين، والمؤرخين... إلاّ أنها في العادة **صورة للآخر من موقع إسلام مركزي**.

لكن، **ما الحال حين ينقلب الوضع**، فيصبح المسلمون تحت سلطان «الآخر»؟ هنا قد يجري الجدل الديني (والاختلاف الديني كما أسلفنا يمثل جوهر الاختلاف في المجتمعات التقليدية) بين المسلمين والمختلفين عنهم أو المخالفين لهم، لا من موقع إسلام منتصر بل من موقع أصبحت فيه جماعة من المسلمين مغلوبة على أمرها وتحت سلطة أجنبية. لن نتحدث هنا عن وضعية حديثة أصبح فيها العالم الإسلامي تحت الهيمنة الأجنبية، فهذه وضعية معاصرة ولّدت نوعاً من الفكر، أو من ردود الفعل الفكرية، والتي صارت معروفة ومدروسة. بل سنختار وضعية أقدم، اهتم بها المؤرخون ـ الأجانب على

الخصوص - وهي وضعية الموريسكيين بالأندلس. فهؤلاء قد اهتم بهم المؤرخون كما قلنا، إلاّ أن العناية بفكرهم، خاصة على مستوى التحليل الأيديولوجي، لا تزال ناقصة. لذا فإن هذا المستوى من التحليل هو الذي يعنينا هنا في هذا الفصل.

وضعية الموريسكيين كانت جديدة تماماً، لأنها وضعية مقلوبة بالنسبة لما عَهِده أسلافهم الذين كانوا يتحدثون عن الآخر المختلف وهو أقلية بينهم. أما بالنسبة للموريسكيين فقد أصبحوا هم الأقلية تحت نظام أجنبي. فالونشريسي - وهو الذي اهتم في كتابه **المعيار** بإيجاد الحلول الفقهية للمشكلات الجديدة التي واجهها الأندلسيون وقد أصبحوا تحت حكم أجنبي - حين يتحدث عن هؤلاء يستعمل عبارة «المسلمين الذميين» أو «المساكين الذميين»، وهو بذلك يتحدث عن هذه الوضعية «المقلوبة». فالتصور العادي والمساير لطبائع الأمور عنده هو أن يكون الآخرون هم الواقعين تحت «ذمة» المسلمين، لا العكس. وأمام هذه الوضعية «المستحيلة» فليس هناك سوى موقفين: «الجهاد» أو «الهجرة». أما قبول «المساكنة» بين المسلمين و«الكفار» فلا تُقبل إلاّ إذا كان هؤلاء هم الذميين؛ أما العكس، أي «مساكنة الكفار من غير أهل الذمة والصَّغار [فإنها] لا تجوز ولا تُباح ساعة من نهار»[86]. فقبول المسلم البقاء تحت حكم أجنبي هو قلْب لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإسلام بغيره «فمن حاول من المسلمين انقلاب تلك السلاسل والأغلال في

---

(86) الونشريسي: **المعيار المعرب في فتاوى أهل الأندلس والمغرب**، الرباط، نشر وزارة الأوقاف، 1981، الجزء الثاني، ص 137.

عنقه، فقد حادَّ الله ورسوله (. . .) وحقيق أن يكوكبه الله معهم في النار»[87]. طبعاً، لم يكن الفقهاء كلهم على رأي الونشريسي فقد وجد منهم من جوَّز للموريسكيين البقاء مع حفاظهم ما أمكن على إسلامهم باللجوء إلى التقيّة (أي إظهار الدين المسيحي وإخفاء الإسلام) وإلى مختلف الذرائع[88].

ونظراً لأن وضعية الموريسكيين جديدة، فإنهم لم يجدوا في تراث الأسلاف الذين ناظروا في الاختلاف الديني ما يفيدهم، ولو أنهم أحياناً حاولوا الرجوع إلى كتاباتهم. لم يفدهم مثلاً سلفهم القرطبي ابن حزم لأن هذا الأخير حين ناظر المخالفين لعقيدته كان يعيش في ظل دولته الإسلامية، ولم يكن مهدداً مثلهم بإبادة ثقافية.

لذا كان على الموريسكيين أن يبتكروا وسائل للدفاع، لإنقاذ الذات الثقافية.

ابتكروا **اللغة الأعجمية**، أي إسبانية قشتالية مكتوبة بحروف عربية، ولهذا الابتكار دلالته كما سنوضح فيما بعد.

وابتكروا مخيالاً خاصاً بهم قوامه ملاحم وبطولات من «ماضٍ» مشرق، وجفر ينبئهم بمستقبل موعود. وكل هذا لتقوية العزائم على الصبر والصمود، وللإبقاء على الأمل.

وكانت وضعيتهم جديدة أيضاً لأنهم واجهوا خصمهم من

---

(87) المرجع نفسه، ص 138.

(88) وهي فتوى الفقيه الوهراني أحمد بن جمعة (المتوفى سنة 1504م).

داخل ثقافته. فقد كانوا على معرفة بالثقافة الإسبانية المسيحية، خاصة منهم أولئك الذين كتبوا بالإسبانية (القشتالية). وبما أن الصراع كان مداره الخلاف الديني فإنهم لجأوا هنا أيضاً إلى الاختراع. فاخترعوا «إنجيلاً» قالوا إنه هو الصحيح، ونصوصاً نسبوها إلى مريم وإلى بعض الحواريين وتلامذتهم، وكل هذا قصد الإدلاء بـ «وثائق» في نزاعهم ضد الإسبان المسيحيين لإثبات ملكيتهم للحقيقة (الدينية)، وأنهم هم الورثة الشرعيون للماضي المقدس، وليس خصومهم.

ووضعيتهم جديدة كذلك لأنهم عاصروا التحولات الكبرى التي عرفتها أوروبا وهي تؤسس عصرها الحديث. فقد عاصروا كشوفها الجغرافية وغزوها للقارات وللعالم الجديد. وعاصروا ظهور الطباعة وانتشارها، وعرفوا حركة الإصلاح البروتستانتية، وكانوا أيضاً معاصرين للحركة الإنسية الأوروبية وبدايات الفكر العلمي والفلسفي الحديث. **فلماذا لم يُفد الفكر الموريسكي من معاصرته لهذه التحولات**، لا سيما وأن بعض مثقفي الموريسكيين على الأقل قد تحدثوا عنها؟ هل لأن صداها في إسبانيا كان ضعيفاً، لا سيما وأن الدارسين قد لاحظوا أن إسبانيا المعاصرة لتحولات الحداثة الأوروبية، بمقدار ما كانت نهضتها الفنية حاسمة، بمقدار ما انغلقت على نفسها على مستوى الفكر العلمي والفلسفي العقلاني؟ أم لأن قضية الموريسكيين الكبرى كانت خارجة عن هذا كله، بحكم الاضطهاد الذي أخرجهم من دائرة الانتماء، أو الاهتمام بقضايا لا تعنيهم، إذ كان همهم اليومي هو الإفلات بجلدهم، وقضيتهم

الأولى هي إنقاذ هويتهم الثقافية ـ الدينية؟ وحتى في هذه الحالة، لماذا لم يحاول مثقفو الموريسكيين إثبات تميزهم الثقافي ـ الديني مع إغنائه بمكتسبات من الفكر الأوروبي وتحولاته التي لم تكن مجهولة لهم آنذاك؟ وإذن فلربما كان من الممكن أن يكون الموريسكيون هم السباقين إلى الاضطلاع بدور ريادي في عملية التجديد الثقافي العربي، أحقاباً طويلة قبل أن يبدأ ما سوف يصطلح عليه بفترة الإحياء، أو عصر النهضة في الفكر العربي الحديث.

لنبدأ بالتمهيد للإجابة عن هذه الأسئلة.

* * *

لقد طرح المؤرخون المشكل الموريسكي وذهبوا فيه مذاهب مختلفة يمكن أن نُجملها في اتجاهين رئيسيين مع ما بينهما من درجات. فهناك من ذهبوا إلى أن الإجلاء كان إجراءً ضرورياً اقتضاه حرص إسبانيا «المشروع» على ضمان وحدتها الدينية والوطنية، وأن الموريسكيين كانوا «مهدِّدين» لهذه الوحدة، مثلما كان يهددها اليهود والبروتستانت في الفترة نفسها. إلاّ أن هناك مؤرخين آخرين اعتبروا أن طرد العنصر الموريسكي كان خسارة اقتصادية ـ بل وحضارية ـ لإسبانيا: فقد كانوا صنّاعاً مهرة، وعارفين بفن الزراعة. بل إن هناك من يذهب إلى ما هو أبعد، فيفسر فشل الانطلاق الاقتصادي الحديث لإسبانيا ـ رغم توفرها على الثروة الأمريكية التي كان من شأنها أن تكوِّن الرأسمال الأولي ـ إلى الانهيار الاقتصادي الذي تسبب فيه تهجير الموريسكيين كصناع ومزارعين مهرة. لقد

كان قرار الطرد دليلاً على فشل كل محاولات الإدماج الديني والاجتماعي. فقد ظل الشعب الموريسكي محافظاً على تميّزه، بل على امتيازه الحضاري. يقول أحد المؤرخين، وهو يُعتبر عمدة في دراسة تلك الفترة: «أن تكون إسبانيا قد أحسنت صنعاً أو قد أخطأت بإجلائها السكان الموريسكيين الشغِّيلين والمنتجين، فإن ذلك في حد ذاته لا يهم! يبقى أن نسأل لماذا لجأت إلى ذلك؟ لقد لجأت إليه لأن الموريسكي بقي غير قابل للإدماج. فإسبانيا لم تتصرف بدافع حقد عنصري (وهو دافع مستبعد على ما يظهر في الصراع الدائر آنذاك) بل بدافع من الحقد الحضاري. وإن انفجار هذا الحقد ـ والذي تمثَّل في عملية الطرد ـ لهو اعتراف بالعجز. وإنه لدليل على أن الموريسكي، وبعد قرن أو اثنين أو ثلاثة حسب الحالات، لبث على شاكلة أجداده: نفس الزي، والدين، واللغة، والدار المنغلقة، والحمامات العمومية... لقد حافظ على كل شيء»(89).

ولقد نبّه المؤرخون كذلك إلى أن المشكل الموريسكي لم يكن مشكلاً واحداً، بل اختلف بحسب مناطق الأندلس: فالوضع في قشتالة مثلاً حيث كان الموريسكيون أقلية وسط أغلبية مسيحية لم يكن نفسه في بلنسية حيث كانوا أغلبية، ولا في غرناطة حيث تأخر «الاسترداد»، وحيث كانت ذكرى الحكم

---

(89) F. Braudel: **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,** Paris, éd. Armand Cotin, 2eme éd., 1966. T.II, p. 129.

العربي الإسلامي لا تزال ماثلة في الأذهان، والأهالي لا يزال لهم رؤساؤهم.

أما عنف «الاسترداد» فوقائعه زاخرة في كتب المؤرخين. وقد كنت هناك **اختيارات** أمام السلطة الدينية السياسية: طرد الكبار إلى المغرب والاحتفاظ فقط بالأطفال؛ السجن المؤبد للرجال وطرد النساء والعجزة، والإبقاء على الأطفال وتنشئتهم على المسيحية؛ تشتيت الموريسكيين على القُرى بنسبة «كانون» (بيت) واحد إلى خمسين؛ الإجلاء الجماعي، وهو الحل الأخير الذي لجأت إليه إسبانيا، أي «استئصال النبتة من تربتها»[90]. ومع ذلك فإن الطرد الشامل كان في المدن خاصة. وقد بقي منهم فلاحون في أراضي كبار الملاكين السادة الذين قد يحدث أن يحموهم لحاجتهم إليهم.

والواقع أن قرار التهجير قد جاء بعد فشل محاولات عديدة للإدماج. فقد راهن الإسبان على الأطفال وأنشأوا مدارس لتنشئتهم تنشئة إسبانية مسيحية. وقد فرضوا على الموريسكيين الزواج في الكنيسة وتعميد أطفالهم. وقد وضعت السلطة كتباً لتلقينهم المسيحية بالعربية وفرضها عليهم. وعقدت جلسات علنية لاختبار مدى معرفتهم بالعقيدة النصرانية.

لقد صدرت قرارات بالتعميد الجماعي، رغم العهود التي أعطيت لمسلمي الأندلس، وأهمها المعاهدة التي أبرمت مع آخر سلاطين غرناطة بعد حصار جيوش الملكة القشتالية إيزابيلا

---

(90) Ibid., II, p. 130.

للمدينة في كانون الثاني/ يناير 1492م. وقد أمّنت المعاهدة للمسلمين الحفاظ على ممتلكاتهم، وعدم إكراههم على التنصر، والسماح لمن أراد منهم بالهجرة. إلاّ أن واقع الممارسة كان نقضاً يومياً للمعاهدة، تمثَّل خاصة في الاستيلاء على أراضي الغرناطيين، والضغط عليهم لتنصيرهم، ثم جمع الكتب العربية وإحراقها علناً، بما فيها المصاحف. فوقع اصطدام أدى إلى مقتل بعض الجنود في حي البيّازين بغرناطة الذي حُشر فيه السكان المسلمون. والتجأ بعض هؤلاء إلى الجبال المجاورة حيث اندلعت ثورة جبل البشرات Alpujarras الأولى (1499م)[91]. وقد اعتبرت السلطة القشتالية أن المعاهدة قد نقضت فأصدرت الملكة إيزابيلا (1502م) مرسوماً يقضي إما بالتنصر أو الترحيل وأعطت لذلك مهلة يصبح بعدها أهل غرناطة منصّرين رسمياً. ولم يتغيّر الوضع بعد تولية كارلوس الخامس العرش لا سيما وأن قشتالة كانت تعتبر نفسها القوة الأوروبية الأولى الحامية للكاثوليكية، ليس فقط ضد اليهود والمسلمين في إسبانيا، بل وخارجها ضد البلدان الأوروبية البروتستانتية. وعلى النهج نفسه سار خلفه فيليب الثاني الذي ضم البرتغال بعد هزيمتها المغربية الكبرى في معركة وادي المخازن قرب مدينة القصر الكبير شمال المغرب، والتي قتل فيها الملك البرتغالي سيباستيان وعدد كبير من النبلاء (1578م)، واستأنف الحرب ضد البروتستانت وأمرائهم في أوروبا. وفي عهده قامت الثورة الثانية للموريسكيين بجبال البشرات المطلة على غرناطة، والتي

---

(91) Carbajal Luis Marmot: L'Afrique, T.I; pp. 437-441.

استمرت سنوات ثلاث. وبعد قمع هذه الثورة صودرت أراضي حتى لأولئك الذين لم يشتركوا في الحرب، وتم تشتيت موريسكيي غرناطة، ما عدا الأطفال دون العاشرة الذين تكفَّلت الكنيسة بتنشئتهم. وفي التاسع والعشرين من نيسان/أبريل 1609م، في عهد فيليب الثالث، صدر قرار الطرد الجماعي للموريسكيين، واستمر الترحيل حتى سنة 1614م[92].

لقد كان صراع الموريسكيين قبل الطرد النهائي عنيفاً ضد قوة جارفة تلاحقهم في دقائق سلوكهم اليومي، في الشارع، في الحياة العامة، بل وفي عقر بيوتهم.

كان عليهم أن يتقنوا سلوكين منفصمين: سلوكاً مع المحيط المسيحي المهيمن، وسلوكاً مع ذويهم وقومهم المسلمين. وكل هذا مع رقابة صارمة لكي لا يختلط السلوكان فتنفضح الحقيقة، حقيقتهم كمسلمين أخفوا إسلامهم، فيكون الهلاك المحقق. على الموريسكي أن يتقن الانتقال من مسلك إلى مسلك، وما يقتضيه ذلك من سرعة في التلون، وتغيير القناع، وتبديل

---

(92) يورد الكاتب الموريسكي أبو القاسم الحجري «نصاً» لقرار فيليب الثالث (يجعله فيليب الثاني) قال إنه ترجمه للسلطان السعدي زيدان يقضي بالطرد الجماعي للموريسكيين، بدءاً بأهل بلنسية: طرد الرجال دون النساء والأطفال، والإبقاء على نسبة 6% من «الفلاحين القدماء» إلخ. وحسب «المرسوم» فإن هذا القرار قد اتخذ بدعوى أن الموريسكيين كانوا متصلين بالأتراك وبسلطان المغرب وبالأمراء البروتستانت في شمال غربي أوروبا (الحجري: **ناصر الدين على القوم الكافرين**، الدار البيضاء 1987، ص 111 ـ 113).

وعن جغرافية الموريسكيين وأعداد المهجَّرين وأماكن ترحيلهم يراجع:

Henri Lapeyre: Géographie de l'Espagne, Paris, 1959.

الأدوار. عليه أن يخرج من جلدته ليلعب دور الممثل، أن يدخل في الدور كلما فوجئ، وأن يتقنه إتقاناً يبلغ به درجة المطابقة. أما آلامه، وشقاء ضميره، وكبرياؤه، فعليه أن يقمعها كلها. أحياناً لا يستطيع، فتأخذه ثورة يمزق فيها الحجاب: يتحدى جهراً بأفضلية إسلامه ونبيه، فيلقى مصيره المعروف.

وثائق محاضر «محاكم التفتيش» زاخرة بدقائق الاضطهاد اليومي الذي كان يلقاه الموريسكيون(93).

هناك جدار من الحذر والكراهية بين الموريسكيين الذين أكرهوا على التنصر، والذين سموا بـ «المسيحيين الجدد»، وبين المسيحيين «القدماء». هؤلاء كانوا يترصدون أولئك لينتهزوا فرصة «فضحهم» وتقديمهم إلى «المحاكمة». قد يبلغ الامتزاج الظاهري أن يتزوج موريسكي من «مسيحية قديمة»، وبما أنهما صارا يعيشان تحت سقف واحد، فقد يحدث أن تكتشف الزوجة يوماً حقيقة زوجها، أو ينشب بينهما خلاف فتبلغ عنه.

وقد يكون تبادل الزيارات محكاً لكشف حقيقة الموريسكي، وأنه يتظاهر فقط باعتناق الدين الجديد، خاصة إذا ما أحضرت مائدة الطعام، ولوحظ أن الموريسكي يمتنع عن أكل لحم الخنزير أو تناول الخمر. بل إن أنواع الأطعمة وطريقة الجلوس كانت فيصلاً إثنولوجياً لتمييز الموريسكيين، كأن

---

(93) هناك وقائع كثيرة من الحياة اليومية للموريسكيين: عن سلوكهم المزدوج، ومختلف التحايلات التي كانوا يلجأون إليها لإخفاء عقيدتهم وهويتهم... يمكن الرجوع إليها في كتاب اعتمد على وثائق محاضر «محاكم التفتيش»:
Louis Cardaillac: **Morisques et Chrétiens, un affrontement politique** (1492-1640), Paris, éd. Klincksisck, 1977.

يلاحظ مثلاً أنهم يأكلون الكسكسي، ويجلسون على الأرض. طبعاً لم يكن كل موريسكي يمتنع عن شرب الخمر، فالرجال خاصة كان منهم من يتردد على الخمارات. وقد يؤدي السكر ببعضهم إلى أن يطلق العنان للسانه.

أما الأطفال فقد كانوا مشكلة: فالطفل الموريسكي حين يخرج إلى الشارع يتحدث بتلقائية الأطفال عما يجري في بيته من مظاهر الحياة الإسلامية. ولهذا السبب كان الموريسكيون يفضلون عادة تأخير إبلاغ أبنائهم أنهم مسلمون وتلقينهم شعائر الإسلام إلى ما بعد مرحلة الطفولة.

وكان رهان المسيحيين الإسبان منصبّاً على الأطفال: أي ينبغي تمسيحهم منذ الميلاد لضمان جيل موريسكي مندمج. ولذا كانوا يراقبون تعميدهم. إلاّ أن آباءهم المسلمين، ما إن يعودوا بأطفالهم من الكنيسة إلى البيت بعد مراسم التعميد حتى يقوموا بإزالة آثار التعميد بغسل رأس الطفل، وإقامة حفل «سبوع» (عقيقة) في المساء نفسه.

مقاومة الاندماج ـ أو الانقراض ـ تبدأ منذ مستهل الحياة، برفض «التعميد»، وتستمر حتى النهاية، أي بعد الموت. فقد قاوم الموريسكي «إدماجه» بعد الوفاة، إذا جاز التعبير، خاصة وأن الملك فيليب الثاني قد قرَّر تنفيذ قرار كنسي بأن يُدفن الموريسكيون مع النصارى في مقبرة واحدة. وقاوم الموريسكيون ذلك حتى تظل مراسم دفنهم على طريقتهم.

لقد كانت مقاومتهم صعبة ـ بل مستحيلة ـ أمام قوة جارفة. كان أمامهم بذل الجهد اليومي لإتقان «التقيّة» أي الازدواج، إلاّ

أن قوة السلطة الغالبة كانت تُحكم الرقابة وتضاعف إجراءات الدمج، تنصِّب المجالس لامتحانهم في درجة معرفتهم بالمسيحية، بل تضع كتباً بالعربية لتعليمهم هذه الديانة بلغتهم، في الوقت الذي تقوم فيه بتعقّب الذين توجد عندهم كتب بالعربية.

اختراع الأعجمية

والواقع أنه على الرغم من بقاء العربية متداولة بين الموريسكيين قرناً بعد سقوط غرناطة، فإنها ما لبثت أن تضاءلت، بل نُسيت، مما اضطر هؤلاء إلى استعمال الإسبانية وسيلة للدفاع عن الذات. إلاّ أنها إسبانية طبعوها بطابعهم. وهنا لجأوا إلى اختراع عجيب، وهو ما يسمى بالأعجمية. إنها إسبانية مكتوبة بالعربية. لقد أصبح جمهور الموريسكيين لا يعرف العربية، مما اضطر الذين لا يزال لهم إلمام بها وبتراثها، خاصة الديني، أن يعينوا إخوانهم على عدم نسيانه. محتوى هذا الأدب الأعجمي إسلامي ولغته إسبانية (قشتالية) وحروفه عربية. ولقد كان لحرصهم على الكتابة بحروف عربية دلالة ونتائج[94].

ما هي دلالة هذا الابتكار؟ معناه أن الموريسكي وهو يضطر للكتابة بلغة «الأجنبي» فلْيكتبها إذن على طريقته. وكأنه لا

(94) عن الكتابة والأدب الأعجميين، انظر: الحسين بوزينب: «تقييم الكتابات الأعجمية، **مجلة دار النيابة**، العدد 6، 1985؛ **القيمة الحقيقية للرموز الخطية في الأدب الأعجمي**، تونس، 1986؛ «المخطوطات الأعجمية الموريسكية»: **ندوة المخطوطات العربية في الغرب الإسلامي**، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، نيسان/أبريل 1988.

يريد أن يقرأها إلاّ من يعرف الحرف العربي. هناك إذن استحواذ على لغة الآخر، بحيث تصير غريبة على صاحبها الأصلي، فلا يملك التعرف على علاماتها المستقاة من لغة أخرى. وكأننا بالموريسكي ضنين على المحتوى الذي يودعه لغته المبتكرة. الموريسكي إذن «يكتب» بلغة مشتركة بينه وبين مُساكنه الإسباني، إلاّ أنه جعل هذه اللغة بالنسبة للإسباني غير مفهومة، ما دام لا يستطيع فك حرفها العربي.

وما دام الموريسكي قد اضطر إلى استعمال لغة الخصم لأنه نسي أو أُنسيَ لغته، فليحافظ إذن على رابط يربطه بلغته التليدة، والحرف هو الرابط الذي يشده إلى ماضيه المجيد، وإلى دينه الذي أصبح بالنسبة إليه واجهة للصراع الثقافي، بل ويشد أواصر قرباه بعالم فسيح، عالم العرب والمسلمين الذي شمل آفاقاً واسعة من الأرض، والذي ينتظر منه الخلاص. ثم إن هذا الحرف العربي مقدس في نظره كمسلم. أليس هو الحرف الذي كتب به القرآن؟

ابتكر الموريسكي اللغة الأعجمية لتستعجم على الأعجمي لغتُه، لينفذ هو إليها وحده، ولتتداولها الجماعة الموريسكية وحدها فيما بينها. فاللغة الأعجمية إذن اختراع للدفاع عن هوية، وللإبقاء على تواصل الجماعة الموريسكية داخل اللغة الأجنبية مع طمسها عن أصحابها الأصليين، وللإبقاء على رمز يربطها بالعالم الإسلامي الفسيح.

وبمرور الزمن، تكوّنت أجيال موريسكية نسيت حتى الحرف العربي، فاضطر الموريسكيون إلى الكتابة بالإسبانية كما

يكتبها أصحابها. واستمروا على ذلك حين طُردوا أو فرّوا إلى مواطن الهجرة. ولقد اعتبر الدارسون أن الأدب الموريسكي المكتوب بالإسبانية ـ بخلاف «الأعجمي» المكتوب بحروف عربية ـ كان ينمُّ عن معرفة أوثق بالثقافة الإسبانية والمسيحية عموماً، مثلاً كتابات إبراهيم الطبيلي وأحمد الحنفي، وكذلك الكاتب المجهول مؤلف المخطوط الذي يحمل رقم 9653 بالمكتبة الوطنية بمدريد. فالطبيلي (واسمه الأعجمي Juan Pérez) كان يعرف رواية دون كيخوتي التي دشن بها ثرفانتيس الأدب الإسباني الحديث، ويستشهد بشعراء إسبان، وهو نفسه كان شاعراً نظم قصيدة في مدح الرسول وصحابته. أما أحمد الحنفي، فقد التجأ مروراً بفرنسا إلى تونس حيث تعلم العربية هناك. لكنها ظلَّت صعبة عليه فكتب بالإسبانية القشتالية، وهو يستشهد بأرسطو وأغسطين، وكذلك بكتابات البروتستانتي خوان ألونسو في نقد البابوات.

أما المؤلف المجهول للمخطوط المذكور فقد دافع عن اضطراره إلى الكتابة بالقشتالية مختلفاً مع من كان يحرم ذلك، وحجته أن هذا العمل صار «فرض كفاية» لأن هناك جيلاً من الموريسكيين أصبح لا يعرف العربية، فهو يستعمل الإسبانية ليعينهم على حفظ دينهم.

لقد دخل الموريسكيون دفاعاً عن الذات الثقافية الجماعية إلى صميم ثقافة الآخر الغالب. ذلك أن الصراع كان حضارياً، ولو أنه اتخذ واجهة دينية. وإذا كانوا قد غُلبوا بالسلاح، فلم يكن من السهل أن يسلموا بانهزامهم الحضاري. ذلك أن

الموريسكيين لم يكونوا هم «الهنود الحمر». فإسبانيا التي غزت آخر مدن وقرى الجنوب الأندلسي، وقامت بإجراءات «إدماج» الموريسكيين هي نفسها التي كانت تقوم وفي الفترة نفسها بغزو القارة الأمريكية. كلا الشعبين، الموريسكيين و«هنود» أمريكا خضعا في الفترة نفسها على يد الدولة نفسها لعملية إبادة جماعية.

فبالنسبة لسكان القارة الجديدة الأصليين، استصدر ملوك إسبانيا «الكاثوليك» فتاوى دينية لاسترقاقهم الجماعي بعد نزع ممتلكاتهم، بل كان جدل الفقهاء الإسبان يدور حول التساؤل هل هم بشر أم لا، وهل ينطبق عليهم ما جاء في الإنجيل من أن الإنسان قد خلق على صورة الله؟ أجاب هؤلاء الفقهاء بالنفي. وإذن فهؤلاء «الهنود» ليسوا أهلاً لحق الملكية بل ولحق الحرية، فَحلالٌ إذن شن الحرب عليهم لانتزاع ما تحت أيديهم من خيرات وتسخيرهم لاستغلالها لصالح المستوطنين الجدد، بل يحلُّ أيضاً تحويلهم إلى عبيد. وحتى حين نجد من بين هؤلاء الفقهاء فقيهاً يتميز عنهم بفتوى تقول إن هؤلاء الهنود حتى ولو كانوا «غارقين في الخطيئة»، فإن ذلك لا يَحْرِمهم من صفتهم الإنسانية الأولى، والتي تُثْبِتُ لهم، مهما كانوا، حقهم في الحرية وفي الملكية، فإن هذا الفقيه يذكّر مواطنيه بأن الأعداء الحقيقيين للإسبان وللدين المسيحي ليسوا «الهنود بل العرب»[95].

---

(95) ويتعلق الأمر باللاهوتي فرنسيسكو فيتوريا (1486 ـ 1546م) الذي يقول: «إنه لمن المؤسف أن نرفض لهؤلاء الهنود الذين لم يلحقوا بنا أذى قط ما =

قلنا إن الموريسكيين ليسوا هم «الهنود الحمر». فصورة هؤلاء في الذهنية الأوروبية هي أنهم «فطريون» «طبيعيون» فلا ثقافة ولا حضارة هناك، ما داموا لا يزالون لصيقين بالطبيعة. فتكونت صورة خيالية عن «البدائي الطيب» والتي كان لها دورها ليس في الأدب وحسب، بل وفي الفكر السياسي أيضاً. أما الموريسكيون فقد كانت وراءهم حضارة ماثلة لعيان المتغلبين عليهم قبل غيرهم. هو صراع حضاري ولو أن بؤرته دينية. صارعوا خصومهم على «الأرضية» نفسها، وعلى الميراث الديني نفسه. فالموريسكيون كمسلمين والإسبان كمسيحيين كانوا يتقاسمون ماضياً مقدساً مشتركاً إلى حد كبير، بروايته للخلق، وبأنبيائه وقصصهم ومعجزاتهم، وانتظار الساعة... كان مدار التنافس حول مَنْ هم الورثة الحقيقيون للماضي المقدس؟ التاريخ المقدس بالنسبة للمسيحيين والذين لم يعترفوا بنبوة رسول الإسلام قد انقطع بظهور عيسى. أما بالنسبة للمسلمين فإن الإسلام هو الناسخ بمعنى «النسخ» الذي يعني التصحيح والإتمام. هم إذن يعتبرون أنفسهم الورثة الشرعيين للتاريخ المقدس «الحقيقي» وهم في الواقع يبادلون عدم اعتراف المسيحيين بدينهم بعدم اعتراف مقابل: فهم وإن اعترفوا بالمسيح وبمسيحية «أصلية» فإنهم لم يعترفوا بمسيحية المسيحيين لأنها في اعتقادهم محرَّفة.

= نسلم به للعرب، الأعداء الدائمين للدين المسيحي». أورده: Jean Baumel: **Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'œuvre de Francisco Vitoria, 1936, p. 158.**

الصراع إذن كان على الماضي المقدس: من له وثيقة ملكيته، ومن هو وارثه الشرعي؟ لقد خاض الكُتَّاب الموريسكيون معركة ضارية لإثبات صحة جوابهم الإسلامي على هذا السؤال. وهي معركة لم يعرفها أسلافهم. فالكُتّاب المسلمون قبلهم كانوا يجادلون أصحاب الأديان الأخرى كأفراد، وفي إطار نخبة عالِمة. أما الموريسكيون فقد واجهوا تحدي الإفناء الثقافي كشعب. مثلاً، كان سلفهم الأندلسي ابن حزم يجادل علماء نصارى ويهود، لكن من موقع إسلام لا تزال دولته متغلبة، وبوصفهم «أهل ذمة». أما في حالة الموريسكيين فإن الوضع قد اختلف، بل قد أصبح مقلوباً. لقد اطلعوا على أدبيات الجدل الديني التي تركها لهم الأسلاف، واستشهدوا ببعضها، إلاّ أن إفادتهم منها ظلّت محدودة، نظراً للفارق بين من يجادل ودولته سائدة، وبين من انقلبت وضعيته فأصبح مفروضاً عليه «الاندماج» أي التسليم في هويته. وضعية الموريسكي جديدة تماماً، لا نظير لها فيما عرفه أسلافهم المناظرون لأهل الأديان الأخرى. كان عليه أن يتغلغل في عمق الفكر المسيحي نفسه، بدءاً بالقراءة المباشرة للأناجيل[96]،

(96) ما يقوله أفوقاي: «قرأت التوراية (التوراة) التي هي أربعة وعشرون كتاباً (...) وجدتها مترجمة من العيراني إلى العجمي الذي نعرفه...» (ناصر الدين على القوم الكافرين، ص 19).
كذلك كتاب عبد الحق الإسلامي السبتي اليهودي الذي أسلم وألف السيف الممدود في الرد على أحبار اليهود، معتمداً على المصادر اليهودية: «واقتصرت على ما في كتبهم مما لا يسعهم إنكاره» (انظر مقال محمد المنوني: «مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط»، مجلة البحث العلمي، الرباط، العدد 13، 1968).

وانتهاءً بالاطلاع على الظاهرة الانفصالية المسيحية الكبرى التي عاصرها، أي الحركة البروتستانتية.

لذا خاضوا معركة «الوثائق» لإثبات شرعية ملكيتهم للماضي المقدس. طعنوا في «وثائق» الخصم التي اعتبروها مزوّرة، و«أدلوا» في مقابلها بـ «وثائقهم» هم، أي بنصوص اخترعوها اختراعاً على أنها نصوص مسيحية أصلية.

طبعاً، موقف المسلمين من النصوص المتداولة بيد المسيحيين معروف من قديم، أي أن هذه الأخيرة حصل فيها تحريف. إلاّ أن الموريسكيين، ولكونهم خاضوا معركتهم من داخل الثقافة المسيحية نفسها، كان عليهم أن يذهبوا إلى ما هو أبعد، فلا يقتصرون على موقف النفي القديم المعتاد، أي أن يكتفوا كأسلافهم بمجرد القول بأن النصوص المسيحية الرائجة ليست هي النصوص الأصلية بل المحرفة. فأين هي هذه النصوص «الأصلية» إذن؟

= كذلك دارت مناظرات عديدة بين محمد الأنصاري الأندلسي، المهاجر إلى المغرب في أواسط القرن التاسع الهجري، والذي يقول: «لما رميت بسهم الاضطرار (...) إلى بلاد النصارى (...) وطال المقام بين أظهرهم، اطلعت على عنادهم وفهمت لغتهم وكتابتهم، واجتهدت في البحث عن أصول دياناتهم (...) فدارت بيني وبينهم مجادلات ومحاورات في مجالس عدة، جلها بقصر ملكهم، ومنها بمنزلي، ومنها بدار رئيس كتبة الملك (...) ولتعلم أن ما في الملل، ولا في جميع الآراء والنحل أسخف عقولاً ولا أجهل من الروم (...) ولا ينبغي لمن اضطر إلى مباحثتهم يوماً أن يناظرهم إلاّ بنصوص إنجيلهم وما بأيديهم من صحف الأنبياء، لأنهم لا يقبلون غير ذلك» في: **رسالة السائل والمجيب، وروضة نزهة الأديب**، الخزانة العامة 178 ج 1138د، أورد النص إحسان عباس، **مجلة اللسان العربي**، الرباط، العدد الرابع.

كان على الموريسكيين أن يجيبوا عن هذا السؤال. وقد لجأوا هنا إلى الاختراع: اخترعوا نصوصاً «مسيحية» قالوا إنها قديمة قدم المسيحية الأولى.

واخترعوا «إنجيلاً» قالوا إنه هو الإنجيل الأصلي، في مقابل الأناجيل التي بأيدي المسيحيين.

وقاموا أيضاً باختراع على مستوى الذاكرة الخيالية، لبَثِّ الأمل وللحفز على المقاومة، فوضعوا ملاحم لأبطال الإسلام، «وجفراً» يفكُّون رموزه لينبئهم بعودة أمجاد المسلمين واستعادة أندلسهم المفقودة.

لقد أنجزت دراسات عديدة على هذه المنحولات الموريسكية. والذي يعنينا هنا هو دلالتها. لماذا لجأوا إلى «الاختراع»؟ لا بدَّ هنا من تجاوز المفهوم الفيلولوجي للمنحولات.

إن «المنحول» بالمنظار الفيلولوجي يعني نصاً مزيفاً، بمعنى أن هناك «أصلاً» يُقاس عليه للحكم بالزيف. إلاّ أن هناك دلالة أعمق من هذا المعنى الفيلولوجي الذي يُعطى عادة لمفهوم «الانتحال». ذلك أننا إذا وقفنا عند هذا المعنى الفيلولوجي، فإن الدافع إلى الانتحال يكون إما الكذب أو الادعاء أو المصلحة. في حين أنه ينبغي البحث عن دوافع أعمق هي التي تفسر اللجوء إلى وضع المنحولات داخل ثقافة معيَّنة في فترة من فترات تاريخها. وفي الحالة الموريسكية ينبغي تفسير «المنحولات» بأنها ابتكار لدعم مخيلة الجماعة المضطهَدة، ولحفظ ذاكرتها المتميّزة، وللرد على الخصم من داخل مرجعيته

الدينية نفسها، وللإدلاء بـ «وثائق» نافعة في النزاع حول ملكية ماض مقدس رموزه مشتركة إلى حد كبير. «المنحول» إذن ابتكار للإبقاء على الأمل، ولإذكاء الصمود، ولإنقاذ الذات. وكل هذا في مواجهة سلطة ومجتمع ضاغطين على جماعة مغلوبة لكي تقر على نفسها بتنازلها عن ذاكرتها المتميّزة ومخيلتها الخاصة.

المنحولات الموريسكية

لقد حامت حول هذه النصوص المخترعة أقاصيص تداولها الموريسكيون، تحكي «نشأتها» و«الطريق» الذي سلكته حتى وصلت إلى الأندلس. وكأنما كان على هذه النصوص وقد وصلت إلى الأرض الأندلسية أن تختفي تحت الأرض، وكأنما خشي عليها أصحابها أن تقع عليها عين الأعداء، أولئك الذين «حرَّفوا» تعاليم المسيح وصنعوا من نصوصهم المحرفة سلطة وديناً. هكذا إذن كان على «الحقيقة» أن «تقبع» تحت الأرض، وتنتظر قروناً حتى تختمر كما يختمر الذهب في باطنها بفعل الزمان «والآثار العلوية». ثم بدأ «العثور» على بعض هذه النصوص بفعل الصدفة، أو بفعل العناية السماوية التي لا بدَّ أو تكشف الحقيقة في يوم من الأيام.

وهكذا يحكي الموريسكيون عن هذا «الرق» الذي عثر عليه بإحدى المغارات والذي نسبوه إلى أحد تلامذة المسيح وهو سيسيليو، وأن هذا الأخير قد كتب نسخة من إنجيل يوحنا الأصلي، (وهو أوثق الأناجيل في نظر الموريسكيين)، وقالوا إن النسخة ترجمت إلى الإسبانية، ووضعت لها شروح بالعربية!

وزعم أفوقاي أن مطران غرناطة طلب منه قراءة هذا «الرق» وفكّ رموزه لأنه كان يحتوي على جفر يتنبأ بظهور «المشرقي» (أي العثمانيين) الذي سيفتح بلاد النصارى وروما!

وتلعب مريم دوراً أساسياً في نسبة النصوص التي انتحلها الموريسكيون. فقد نسبوا إليها النص المسمى «حِكَم الصالحة مريم»، وقالوا إنه تضمن النبوة بظهور «الفارقليس»، وأن هذا الأخير هو نبي الإسلام.

بل إن مريم عند الموريسكيين هي رواية «الإنجيل الحقيقي»، فقالوا إن جبريل أنزله عليها في «سبعة ألواح من الزبرجد، وأمرها أن تكتب نسخة منها بيدها، وتبعثها ـ مع سائر الكتب التي كتبها الحواريون بعد أن عرج سيدنا عيسى عليه السَّلام إلى السماء ـ إلى بلاد اشبانية، وهي بلاد الأندلس، فكتبت نسخة من الكتاب، وهو المسمى بـ «حقيقة الإنجيل»[97].

هذه الرواية لها دلالتها فيما سميناه بمعركة النصوص. فهي تتعلق هنا بالإنجيل نفسه. معنى ذلك بالنسبة للموريسكيين أن هذا «الإنجيل الحقيقي» قد وصل رأساً إليهم، إلى الأندلس، مُسْنداً في روايته إلى مريم، مثله مثل النص الآخر المنسوب إليها والمسمّى «حِكَم الصالحة مريم». والواقع أن الموريسكيين حرصوا على إظهار «أصالة» النصوص المسيحية التي استعملوها في مواجهة خصومهم، فهم يؤكدون أنها كلها مروية مباشرة عن

---

(97) م.م.، ص 141.

مريم، أو عن حواريي المسيح، أو تلامذتهم الأقربين، ولأمرٍ ما وصلت كلها إلى الأندلس. وبما أن التحريف الأكبر في نظرهم هو الذي وقع في نص الإنجيل حين أدخلت فيه عقيدة «التثليث»، وطمس «المقطع» المتنبئ بمجيء رسول الإسلام، فإن معركة النصوص التي خاضها الموريسكيون انصبت على الأناجيل نفسها.

هناك «إنجيل» تمسّك به الموريسكيون وتداولوه أكثر من غيره، وهو إنجيل بَرْنَبَا Barnabe، تلميذ الحواري بولس. ويرجح الباحثون أن تكون الفترة التي انتحل فيها هذا «الإنجيل» إما القرن الرابع عشر أو الخامس عشر الميلادي. بعضهم يجعل كاتبه رجل كنيسة قد أسلم، ويعضهم يرى أنه قد كتب في وسط مسيحي فرنسسكاني في العصر الوسيط، وآخرون يذهبون إلى أنه قد وضع في بيئة يهودية ـ مسيحية. إلاّ أن من الباحثين من يرى أن هذا «الإنجيل» قد صنع في وسط موريسكي في القرن السادس عشر، في إسبانيا، وانتقل إلى البلدان التي هاجر إليها الموريسكيون، خاصة تونس وتركيا، بل إلى بلدانٍ أوروبية كإيطاليا وهولندة وإنجلترا[98].

لقد ترجم إنجيل برنبا إلى العربية في أوائل هذا القرن من نص إنجليزي هو نفسه ترجمة لنسخة إيطالية من الإنجيل المذكور

(98) فيما يتعلق بمناقشة هذه المسائل يراجع مقال:
Mikel Eplaza: «Le milieu hispano-morisque de l'Evangile islamisant de Baranbe (XVI-XVII)» in **islamo-christiana**, 8 (Pontificio Instituto di Studi Arabi e Islamici).

عثر عليها سنة 1709م. وقد كان لاكتشاف هذا الإنجيل ونقله إلى العربية صدى لدى الكُتّاب المسلمين والمسيحيين، ترتب عليه سجال حول صحته وما جاء فيه من تأكيد للعقيدة الإسلامية في التوحيد، ونفي ألوهية عيسى، والتنبؤ بمجيء رسول الإسلام. وقد دار النقاش حول هذا الإنجيل في مجلة **الهلال** التي أسسها جرجي زيدان **والمقتطف** لصاحبها يعقوب صروف (وهما كما هو معروف من مسيحيي بلاد الشام الذين هاجروا إلى مصر)، وكذلك في مجلة **المنار** التي أنشأها أحد أقطاب السلفية وتلميذ محمد عبده وهو الشيخ محمد رشيد رضا.

لقد اهتم أصحاب المجلتين بهذا «الإنجيل» لعلاقته بتاريخهم المسيحي، وهو في نظرهم إنجيل منحول على كل حال، لأن الكنيسة كانت قد منعته في أواخر المائة الخامسة الميلادية لمخالفته للأناجيل الأربعة «الأصلية». والشيخ رضا كمسلم لا يسلم بأصلية أو صحة هذه الأناجيل الأربعة المتداولة بين المسيحيين، وقد وجد في اكتشاف **إنجيل برنبا** حجة على القوم، أي أن هناك أناجيل أخرى قد رُفضت وأن «من يحب العلم ويتجنب التقليد من كل أمة فهو يودُّ إذا أراد الوقوف على أصل هذا الدين [المسيحي] وتاريخه لو يطلع على جميع تلك الأناجيل المرفوضة (. . .) ويُبنى ترجيح بعضها على بعض بعد المقابلة والتنظير على الدلائل المرجحة التي تظهر له هو، وإن لم تظهر لرجال الكنيسة»[99]. إن ما يُطالب به الشيخ رضا هنا

---

(99) من مقدمة رشيد رضا لترجمة **إنجيل برنبا**، والتي أوردها ناشر مقتطفات منه بعنوان «**نظرات في إنجيل برنبا**»، القاهرة 1985، ص 33.

هو مطلب مشروع، بل قام به باحثون أوروبيون في مبحث خاص بنقد الأناجيل. إلاّ أن الذي يثير الانتباه هو العبارة اللينة التي فيها الكثير من المجاملة والتسامح، والتي يناقش بها الشيخ رضا زملاءه المسيحيين.

ما أبعدنا عن جو القطيعة وتكفير الآخر مما سوف يطبع النزاع الطائفي فيما بعد! ولا أدل على جو التسامح هذا من أن ترجمة **إنجيل برنبا** إلى العربية كانت باتفاق بين خليل سعادة المسيحي ورشيد رضا المسلم. طبعاً كل واحد منهما يقرأ «نص» برنبا على طريقته: فالمسيحي يثيره «اكتشاف» «إنجيل» تداول المسيحيون خبره واختفى أثره، ويعجب بالمستوى الفكري الجدلي العالي لكاتبه، ودرايته الواسعة بالأسفار المقدسة القديمة، وبالقرآن كذلك. ويبقى اعتقاده راسخاً بطبيعة الحال بأنه أمام إنجيل محرَّف. أما المسلم فقد وجد في هذا «الإنجيل» ضالته. ذلك أن فيه بالضبط ما كان يعتقد أن الحواري بولس قد حرّفه وما أخفته الكنيسة، وهي في الاعتقاد الإسلامي مسائل ثلاث: عدم ألوهية عيسى، وأنه لم يُصلب، وأن إنجيل عيسى «الأصلي ـ المختفي» يتضمن بالنص التنبؤ بظهور نبي الإسلام. إلاّ أن الذي يثير الاستغراب هو أنه لا الشيخ رشيد رضا في المقدمة التي علَّق بها على ترجمة هذا «الإنجيل» في أوائل القرن العشرين (كتبها سنة 1326هـ)، ولا الناشر الذي نشر مقتطفات منه وقدَّم لها بمقدمة في منتصف الثمانينات من القرن الماضي، لم يخطر ببالهما أن هذه النسخة أو هذه «الرواية» من «إنجيل» برنبا لا يمكن أن يكتبها إلاّ كاتب

مسلم، وأنه بالضبط قد كتبها ليرد بها على خصوم مسيحيين في القضايا الأزلية الثلاث التي يرى المسلمون أن المسيحيين انحرفوا بها عن «المسيحية الأصلية». كما لم يخطر على بالهما أو على بال مترجمه خليل سعادة أن الوسط الإسباني الموريسكي هو الوسط الأكثر احتمالاً أن يكون **إنجيل برنبا** ـ أو هذه النسخة منه بالذات ـ قد كُتب فيه.

من الملاحظ كذلك أن الشيخ رضا يعتمد على المترجم سعادة الذي يعتمد بدوره على بعض المستشرقين فيما يتعلق بإنجيل برنبا وتاريخه. لقد اهتم الشيخ السلفي كما اهتم أستاذه محمد عبده بالمقارنة بين الأديان، لكن دون التعمق فيما تقتضيه هذه المقارنة من معرفة مدققة بتاريخ الأديان، وبعلم الأديان المقارن، بل اكتفيا كغيرهما من السلفيين المحدثين بنوع من الفلسفة الدينية السطحية نجد نموذجاً لها في كتابي محمد عبده **رسالة التوحيد**، **والإسلام والنصرانية**. أي أن سلفيينا المحدثين الذين عنوا بالجدل الديني لم تكن لهم سوى معرفة بسيطة بتاريخ المسيحية أو اليهودية ـ وهما الديانتان اللتان عَنَتَا المسلمين أكثر من غيرهما. ما أبعدهم عن الموريسكيين ومعرفتهم بهاتين الديانتين! لقد أعجب مترجم «إنجيل برنبا»، خليل سعادة بالمعرفة العالية لكاتبه بالمسيحية واليهودية (ولو أنه لم يخطر على باله أن يكون موريسكياً). فهو يقول إن له «إلماماً عجيباً بالتوراة اللاتينية (. . .) وبأسفار العهد القديم [التوراة] لا تكاد تجد له مثيلاً بين طوائف النصارى إلاّ في أفراد قليلين (. . .) وإن أكثر روايته منطبق على الأناجيل الأربعة (. . .) وإن كاتب

إنجيل برنبا كان على جانب كبير من الفلسفة وسمو المدارك وقوة الحجة...»[100]. وهذه كلها صفات تنطبق على كاتب موريسكي أكثر مما تنطبق على غيره من الكُتّاب المسلمين الآخرين الذين اهتموا بالجدل بين الإسلام وغيره من الأديان.

* * *

ومن هنا المستوى العالي لصناعة هذه النصوص التي وضعها الموريسكيون باعتبارها نصوصاً مسيحية قاعدية. ذلك أنهم نازعوا خصمهم من داخل ثقافته، ليكيفوها بعد ذلك في كثير من الدراية والتمكن مع معتقداتهم كمسلمين. وكل هذا عملٌ مشروع ومبرَّر بضرورة الدفاع عن الذات الثقافية.

هناك أيضاً دعوى أولية المصدر. فالموريسكيون قد قدموا نصوصهم المنحولة على أنها نصوص مروية «مباشرة» عن حواريي المسيح، أو عن مريم نفسها.

ثم هناك دلالة أخرى تتعلق بروايتهم للكيفية التي «وصلت» بها هذه النصوص إلى بلادهم الأندلس: فقد وصلت، حسب روايتهم، «رأساً» إلى هذه البلاد، منذ فجر المسيحية. لم يكن هناك زمان يمتد فيفعل فعله في النصوص، ولا أيدٍ تتعاقب عليها فتعبث بها عبث الشهوة أو المصلحة. جاءت إذن إلى أندلسهم «خالصة أصيلة»، فكانت حجتهم وهم ينازعون الخصم على رواية الماضي المقدس، وعلى ملكيته «الشرعية».

---

(100) من تقديم خليل سعادة لترجمته، المرجع نفسه.

قلنا إن المعيار الفيلولوجي ليس هو المعيار الملائم للحكم على المنحولات الموريسكية (وهو معيار يحصر قيمة النص في مدى مطابقته لأصل يدّعيه) بل لأن هناك قيمة وظيفية هي التي بررت لجوء الموريسكيين إلى اختراع النصوص. لقد كانت القضية هي ابتكار بدائل من داخل الثقافة المسيطرة نفسها، لمواجهتها، أي نصوص حاكمة ومحتكَم إليها تنزع السلطة عن النصوص الرسمية، وللإدلاء بها كـ «وثائق» في النزاع حول الميراث المقدس: من هو الطرف الذي عنده العلم بروايته الحقيقية، والذي آلت إليه ملكيته الشرعية؟

لم يقتصر هذا النزاع على الفترة التي كان فيها الموريسكيون لا يزالون قاطنين بأندلسهم، بل بعد أن طردوا منها إلى المهاجر، في الشمال الأفريقي أو في تركيا على الخصوص، فلقد استمروا في مهاجرهم يعنون ولمدة من الزمن بأدبهم السجالي ضد الكنيسة ونصوصها المرسمة. والسؤال هو: لماذا لم تنته مشكلتهم، أو إشكاليتهم الدينية ـ الثقافية، بعد أن صاروا يعيشون في بيئة إسلامية وبين ظهراني إخوانهم؟ ربما لأنهم وقد استمروا يساجلون، ومن بعيد، خصماً قد أصبح غائباً عن العيان، إنما كانوا يعبرون عن بقاء تعلقٍ ما بوطنهم الأصلي وربما كان مشكلهم العميق هو التأسف على مصير آخر غير المصير الذي انتهوا إليه، أي الإجلاء، ألا وهو بقاؤهم في وطنهم مع الحفاظ على تميزهم تجاه الآخر. والواقع أنهم بعد أن كانوا غرباء في أندلسهم المغلوبة فإن غربتهم لم تنته تماماً في ديار الإسلام التي هاجروا إليها ـ هذا على الرغم من أنهم

استمروا، على مستوى الخطاب المعلن، يرددون ما يردّدُه إخوانهم في مشارق الأرض ومغاربها: أي الدعوة إلى عودة أندلس الماضي، أندلسٍ عربية وإسلامية خالصة.

الموريسكيون وعالم يتحول

كان الموريسكيون أمام عالم يتحول تحولات لم يسبق لها مثيل، وهي التحولات التي عرفتها بدايات العصر الحديث. وكان مثقفوهم على الأقل يعرفون معالم هذا التحول الكبير: فهناك الاكتشافات الجغرافية الكبرى والتوسع الأوروبي التجاري ثم الاستعماري. وهناك غزو القارة الأمريكية، وقد شارك بعضهم في هذه العملية، سواء كبحّارة في الأساطيل الإسبانية التي قامت بالغزو، أو في عملية استيطان العالم الجديد[(101)]. وهناك التطور الكبير في صناعة السلاح والسفن ووسائل السيطرة على البحار. وهناك انتشار المطبوعات الناتج عن اختراع المطبعة. ثم هناك ظهور الحركة البروتستانتية وانتصارها في

---

(101) من ضباط البحرية الإسبانية الموريسكيين اللذين شاركوا في غزو أمريكا: إبراهيم بن غانم والذي وضع كتاباً في الأسلحة النارية، وفي فن المدفعية بالخصوص، وقد نقله إلى العربية وبإذن منه معاصره الموريسكي أحمد الحجري بعنوان: **العز والمنافع، للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 87ج. (انظر مقال محمد المنوني: «ظاهرة تعريبية في المغرب السعدي»، **مجلة اللسان العربي**، الرباط، العدد الأول)؛ أما عن استيطان الموريسكيين للقارة الأمريكية فإن ف. بروديل يقول: «إن مؤرخي أمريكا يجزمون بأن الموريسكيين كان لهم نصيب في استيطان أمريكا»، ويورد مراجع عن أبحاث في الموضوع: انظر **كتابه المذكور**، ج2، ص 130.

بلدان غرب وشمال أوروبا. إننا نجد أصداء لهذا كله في بعض كتابات الموريسكيين. فما مدى تأثير معرفتهم بهذه التحولات؟ كيف فهموها؟ هل هناك من أثر لها في وعيهم بذواتهم؟

لنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال قراءة لمذكرات أحد الموريسكيين، وهو أحمد بن القاسم الحجري، الملقب بـ «أفوقاي».

أصله من قرية «الحجر» بضاحية غرناطة، عاش بأشبيلية وتعلّم العربية كما كان يضطر إلى تعلمها الموريسكيون، أي سِرّاً في البيت. لقد ترك الحجري سيرة ذاتية[102] عرض فيها لأخباره ومشاهداته في المغرب وتونس وأوروبا، منذ هاجر من الأندلس في ربيع سنة 1599م، متنكراً على ظهر سفينة إسبانية كانت تحمل القمح إلى قلعة «البريجة» التي كانت تحتلها إسبانيا على الشاطئ الأطلسي بالمغرب (قرب مدينة الجديدة حالياً). أقام فترة في ذلك الحصن قبل أن يتمكن من التسلل خارجه والالتجاء إلى مدينة مراكش، ليلتحق هناك ببلاط السلطان السعدي المنصور، يترجم له مراسلاته الأجنبية، كما ترجم له

---

(102) كتب الحجري سيرة ذاتية ضمنها كتابه **رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب**، والكتاب مفقود وقد اختصرها في كتاب **ناصر الدين على القوم الكافرين** (نشره محمد رزوق، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب، 1987). يمكن أيضاً مراجعة سيرته في الكانوني: **جواهر الكمال**، ج1، ص 87 ـ 93؛ والعباس بن إبراهيم: **الأعلام**، ج2، ص 218، والذي ينقل عن العياش، **زهرة البستان**؛ ومحمد حجي: **الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين**، الرباط، منشورات دار التأليف والترجمة والنشر، 1978، ج2، ص 403.

كتباً مما أصبح المغاربة يحتاجون إليه للدفاع[103]. ويرسله الملك السعدي سفيراً له إلى فرنسا وهولندة، ليفاوض في استرجاع ممتلكات المسلمين التي نُهبت منهم في البحر أثناء إخراجهم من الأندلس، وربما أيضاً للنظر مع أولي الأمر هناك في مشاكل الموريسكيين الذين التجأوا إلى فرنسا عبر إقليم «الباسك»؛ فزار باريس وبوردو وأمستردام. فسجَّل مشاهداته، وكذلك مساجلاته مع العلماء هناك.

ما الذي نخرج به من قراءة رحلة أفوقاي؟

إن صاحبنا، رغم كل ما شاهده في البلاد الأوروبية، قد ظل صامداً في الموقف الموريسكي المعهود: وهو عدم التسليم للآخر بالتفوق الديني ـ الحضاري. لقد جال في مدن أوروبية واتصل بالناس، وحاورهم، وناظر علماءهم، ودخل البيوت، وأقام في منازل الأعيان وقصور السادة، ومع ذلك فهو في كل مقام يعلن تفوّق دينه وحضارته، ويناظر خصومه ليثبت لهم ذلك. الانطباع الذي نخرج به من قراءة هذه الرحلة هو أن صاحبها مطمئن إلى بضاعته القومية، فهو لا يعترف للأوروبي بأي تفوق، ومرجعه الإسلامي ديناً وحضارة راسخٌ لا يتزعزع؛ لكن مَنْ أدرانا أن الشعور الحقيقي للرجل هو هذا الذي عبر عنه

(103) بالإضافة إلى ترجمته لكتاب إبراهيم بن غانم المذكور، فقد نقل إلى العربية كتاباً في فلك (زيج زكوط) وضعه إبراهيم السلمنقي بالعبرية (1472م) ومنها نقل إلى اللاتينية ثم إلى الإسبانية. وقد يكون هذا الكتاب هو الذي تحدث عنه بقوله: «وكنت يوماً بمدينة مراكش أترجم رسالة باللطين [أي اللاتينية] تتكلم عن الكورة (كذا) الأرضية والفلكية» م.م.، ص 130.

في مذكّراته وهو يجوب البلاد الأوروبية يشاهد ويقارن؟ تساؤلنا هنا يتعلق بمسألة منهجية: أي إلى أي حد في مثل حالة كاتبنا الموريسكي تتطابق ـ أو لا تتطابق ـ حقيقة الوعي والتعبير عنه؟ فوعي الكاتب ـ كالوعي الموريسكي عموماً ـ هو وعي محاصَر، قضيته الأولى هي إنقاذ الذات الثقافية لجماعة مهددة. ووعي كهذا يعتبر من الترف ـ بل هو مما لم يكن يُفكَّر فيه آنذاك ـ الانفتاح على الغير والاقتباس القصدي منه لأن ذلك يعني مسبقاً التسليم بالتأخر بمقياس الآخر، وهي ظاهرة حديثة عرفها الفكر العربي الإسلامي الحديث، ولم تكن شروط ظهورها متوفرة في ظرفية الكاتب الموريسكي.

وهناك مبرر آخر: وهو أن صاحبنا قد كتب ما كتبه عن رحلته الأوروبية بعد أن عاد إلى بلاده الإسلامية، أي إلى جو يسوده الحذر والعداء للأجنبي، والنفور مما عنده. فحتى على فرض أنه كان عند الكاتب إعجابٌ ما ببعض الجوانب أو التنظيمات الأوروبية، فلن يجد أي قبول لسماع الحديث عنها لدى جمهوره، وله أن يحتفظ بذلك لنفسه، ولا يعبر سوى التعبير الملائم المقبول.

تبقى إذن هذه النبرة المطمئنة الواثقة من نفسها ومن بضاعتها والتي لا تلتفت إلى ما عند الآخر، وهو ما يطبع مذكرات الحجري عن رحلته الأوروبية.

ومع ذلك. . . لنفحص مواقفه الوثوقية هذه، وما إذا كانت تفترض موضوعياً التسليم بتفوق الآخر؟

مثلاً: حين يفتخر باتساع رقعة بلاد الإسلام، بل حين

يكتشف مدى هذا الاتساع الذي يمتد من المغرب حتى أندونيسيا: «والحمد لله ـ يقول ـ الذي أعطانا وأشرحنا بعمارة أكثر الدنيا أنها للمسلمين، وأنهم الذين لا يتبدل ملكهم إلى تمام الدنيا»[104]. طبعاً، لقد تبدل ملك المسلمين في عصر الرجل، على الرغم من وجود القوة العثمانية، والتي يبالغ صاحبنا حين يقول عنها إن «كل واحد من السلاطين النصارى يرتعد ويخاف من سلاطين الإسلام والدين، المجاهدين في سبيل رب العالمين وهم السلاطين الفضلاء العثمانيون الترك».

يبقى السؤال: كيف عرف اتساع رُقعة الإسلام؟ لقد عرفه عن طريق الأوروبيين. وهو نفسه يفترض ضمنياً أن معرفة هؤلاء بالعالم فاقت كل من سبقهم، وذلك حين يقول: «وقد عرفت الناس في زمننا هذا أكثر من الأوائل في أمور الدنيا»[105]، وهناك أيضاً الخرائط المتطورة التي أخذ يضعها الأوروبيون وهم يغزون العالم «وفي المبات (الخرائط، Mapas بالإسبانية) التي تصوّر للنصارى والكور الأرضية فيها كل مدينة مصورة ومكتوب اسمها بطولها وعرضها»[106]. لقد اكتشف أن بلاد الإسلام تمتد إلى أندونيسيا، وأن «في تلك الجزر أكثر من عشرة آلاف جزيرة للمسلمين»، ومرة أخرى فإن أحد الأوروبيين هو الذي أخبره بذلك، وهو سفير هولندي مستعرب وفَدَ إلى بلاد السلطان زيدان بمراكش، وحدثه عن رحلاته إلى جزر الهند الشرقية. وقد اطّلع

---

(104) ناصر الدين. . .، ص 98.

(105) المرجع نفسه، ص 96.

(106) المرجع نفسه، ص 97.

أيضاً على واحد من هذه الكتب التي كان يضعها الملاحون الأوروبيون لوصف رحلاتهم البعيدة. فقد قرأ كتاباً بالإسبانية لرحالة ايبيري بدأ رحلته من البرتغال نحو بلاد «الهنود الغربية ومشى في بلادها إلى أن قطعها براً، ثم اتجه شرقاً إلى أن أتم دورته على الأرض (. . .) وكل سفره بحراً وبراً إلى أن دار بالدنيا دورة كاملة»[107].

يعرف الموريسكي وأمثاله أن الأرض دائرية وأن الكشوف الجغرافية الأوروبية صارت تعتمد هذه الحقيقة وتعتمد على خرائط دقيقة، وهو ما لم يكن متاحاً لمعاصريهم المسلمين. وهو يعلم هذا كله من الرحالة والجغرافيين الايبريين، وذلك بقراءة كتبهم ومشاهداتهم بلغتهم. لقد مضى الزمن الذي كان فيه الرحالة المسلمون هم الذين كانوا ينقلون أوصاف وأخبار البلاد البعيدة!

كما أن العصر كان يعرف بدايات الاستشراق، وقد لقي أحمد الحجري بعض هؤلاء المستشرقين الأوائل، وزار بعض المعاهد الاستشراقية الأولى. ومعلوم أن نشأة الاستشراق كانت لدافعين: للرجوع إلى أصول الأناجيل، خاصة وأن الحركة البروتستانتية اقترنت بالدعوة إلى هذه العودة، وكذلك بسبب التوسع الأوروبي نحو بلاد الشرق والتعرف على لغاته وثقافاته تمهيداً لاستعماره. لقد تعرَّف الحجري بباريس على مستعرب كان قد أرسل إلى مراكش للتجسس كما يخبره هو نفسه «وكان جلوسي هنالك على أمر سلطان فرنجة لنعلمه بحروف الرمز كلَّ

(107) المرجع نفسه، ص 98.

ما نعلم أنه يقع لسلطان مراكش في ديوانه وحركاته». واطلع على مكتبة هذا «المستعرب» والتي كان من بينها قانون ابن سينا وكتاب أقليدس وكتب في النحو وغيرها[108]. وفي هولندة زار مركزاً من أعرق مراكز الاستشراق، وهو معهد ليدن الذي ما زال قائماً لحد الآن. وتعرف على بعض أساتذته[109].

صاحبنا لم يكن يدرك ـ وما كان له أن يدرك ـ أسباب ميلاد الاستشراق حين زار بعض مراكزه وتعرف على بعض أوائل المستشرقين. والذي كان يهمه هو أن يدخل معهم في جدل حول أفضلية الإسلام أم المسيحية، وحول مسألة الخلاف الأولي بينهما، أي قول المسيحيين بالتثليث.

وعرف الحجري ـ كما عرف الموريسكيون ـ مظهراً آخر من مظاهر النهضة الأوروبية: أي الطباعة. فقد كانوا يتداولون المطبوعات كما يتداولها معاصروهم الأوروبيون. وكل ما لاحظه هو الرقابة التي كانت لا تزال محكمة على المطبوعات، وأنه «لا يمكن لأحد المعلمين أصحاب القالب [المطبعة] أن يطبع كتاباً إلاّ بالأمر من أصحاب الديوان إلى صاحب التأليف»[110] وهو مظهر سلبي في نظر صاحبنا. ونحن نعرف أن هذه الرقابة كانت السبب في خوض معركة طويلة من طرف الكُتّاب الأوروبيين من أجل الإقرار القانوني والفعلي بحرية الرأي والنشر.

---

(108) المرجع نفسه، ص 50.
(109) المرجع نفسه، ص 106.
(110) المرجع نفسه، ص 56.

ويلغت أفوقاي أصداء قوية عن العالم الأمريكي الجديد كما بلغت غيره من الموريسكيين. بل إن بعض هؤلاء شاركوا كبحارة في الأساطيل الايبرية في غزو القارة الجديدة، بل استوطنتها جماعات منهم حسب ما ذهبت إليه بعض الدراسات[111].

إلاّ أن أقوى حدث ديني سياسي أوروبي عاصره أفوقاي هو الثورة البروتستانتية. لقد عاصر الموريسكيون الحروب الدينية الأوروبية، وانحازوا عموماً إلى البروتستانتية كحليف موضوعي. انكبوا على استعمال الأدبيات البروتستانتية لاستغلال حجَجها لصالحهم ضد الكاثوليكية، الدين السائد والرسمي في شبه الجزيرة الايبرية، بل عقدوا صلاتٍ مع البروتستانت خارج إسبانيا بحثاً عن حليف ينقذهم من الاضطهاد ويقدم لهم العون في حالة ما إذا قاموا بثورة.

البروتستانتية سلاحاً للموريسكيين

حين زار أفوقاي هولندة كانت البروتستانتية قد انتصرت هناك، ويخبر قارئه العربي المسلم عن هذا المذهب قائلاً:

---

(111) من القارة الجديدة حمل التبغ الذي أخذ الناس يتعاطونه في العالم الإسلامي أيضاً، مما أثار جدلاً بين الفقهاء من بين محلِّلٍ له ومحرِّم. ومن أشهر هذه المجادلات تلك التي قامت في عهد الحجري بين الفقيه المالكي المصري سالم السنهوري الذي أفتى بتحريم التبغ، وبين الفقيه المغربي الثائر على الدولة السعدية أبي محلي الذي رد عليه بتحليل «طابة المسماة بالدخان (. . .)، وذكر في عشبة الدخان أنها حلال لذاتها في كتابه، أي كتاب **اللمع في الإشارة إلى حكم طبغ**» م.م، ص 136.

«ظهر في تلك البلاد رجل عالم عندهم يسمى بلطرى [لوثر] وعالم آخر يسمى بقلبن [كالفن]، وكتب كل واحد منهما ما ظهر له في دين النصارى من التحريف والخروج عن دين سيدنا عيسى والإنجيل، وأن البابا بروما يضلون الناس بعبادة الأصنام وما يزيدون في الدين، بمنع القسيسين والرهبان من التزويج، وغير ذلك كثير. . .»[112].

قد يلاحظ أن هذه صورة مبسطة، إن لم تكن سطحية عن البروتستانتية، وقد تكون راجعة إلى كون الكاتب اكتفى بإعطاء فكرة عامة للقارئ المسلم، أو لأنه لم يكن يعرف عن هذا المذهب أكثر من هذه «الكليشيات» العامة. وعلى كل حال فهناك كُتّاب موريسكيون آخرون كانت معرفتهم أدق بالبروتستانتية. فقد كانت كتب هذا المذهب تهرب إلى إسبانيا كما ثبت من وثائق محاكم التفتيش حين حُجزت بعض هذه الكتب.

لقد رجع الكُتّاب الموريسكيون، ونخص بالذكر منهم محمد القصير، إلى هذه الكتابات المهربة لاستعمال حججها ضد البابوية وضد الكاثوليكية[113].

---

(112) الحجري، م.م، ص 105.

(113) عن المذهب اللوثري من وجهة نظر موريسكية يراجع مخطوط المكتبة الوطنية بمدريد رقم 9655 والذي أثبته لوي كاردياك في كتابه المذكور سابقاً، ص 438 ـ 439. أما عن الكتب البروتستانتية التي كانت بأيدي الموريسكيين يستعملونها لأغراضهم، فانظر أيضاً المرجع نفسه الذي يورد محجوزات لمحاكم التفتيش لسنوات 1583 ـ 1609، ص 126 ـ 138.

رجعوا خاصة إلى ما كتبه Cipriano de Valera ضد البابوية[114]، وذلك في مسائل ثلاث:

- أنها حرَّفت الكتاب المقدس.
- أنها صنعت عقيدة لمصلحتها.
- وأنها ابتدعت ابتداعاً طقوس العبادة.

والواقع أن المآخذ الثلاثة تلتقي مع المأخذ الرئيس للمسلمين وهو أن المسيحية الموجودة بين أيدي المسيحيين هي تحريف للمسيحية الأصلية. لقد وجد الموريسكيون في دعاوى البروتستانتية حججاً لتأكيد موقفهم الإسلامي من المسيحية والاطمئنان إليه. فقد عارض البروتستانت زخرفة الكنائس فاستعمل الموريسكيون ذلك حجة ضد «التشبيه» المسيحي وضد إقامة التماثيل في الكنائس. واستعملوا الدعوة البروتستانتية للرجوع المباشر إلى الكتاب المقدس وتعميم الحق في هذا الرجوع، وذلك لدعم دعواهم الكبرى: وهي أن الأناجيل قد حُرِّفت وأن هناك أناجيل «حقيقية» أخفتها الكنيسة.

استعمل الموريسكيون إذن حجج «مذهب الاحتجاج»، بل اعتبروا ظهور هذا المذهب هو في حد ذاته حجة على أن المسيحية مذاهب متناقضة في حين أن الإسلام واحد، وتلك حجة استعملها مثلاً أفوقاي في مجادلته للعلماء المسيحيين أثناء رحلته الأوروبية.

---

(114) وهما: **Tradado de la Misa** و **Tratado de Papa**. وانظر مقارنة بين الكتاب الثاني والمخطوط الموريسكي رقم 9655، في كتاب كاردياك المذكور، صفحات 113 ـ 134.

كانت السلطة الإسبانية تخشى تحالفاً موضوعياً بين الموريسكيين والبروتستانت وتتعقب الصلات والتواطؤات بين أولئك وهؤلاء. وبالفعل فقد كان الموريسكيون يتجهون بأنظارهم أمَلاً في الخلاص ليس فقط إلى حليفهم الأقرب، أي مسلمي الشمال الأفريقي والأتراك بل إلى حليف «موضوعي» من بين المسيحيين أنفسهم، أي البروتستانت وأمرائهم، وهناك صلات ومراسلات كانت قائمة بالفعل بين الموريسكيين والبروتستانت.

لقد اتصل الموريسكيون بأمير نافار الفرنسي هنري الثالث (والذي كان بروتستانتياً) وذلك ابتداء من سنة 1587م. وحين أصبح هذا الأمير ملكاً لفرنسا باسم هنري الرابع، استمر الاتصال رغم أن هذا الأخير قد صار كاثوليكياً بعد تولّيه الملك. وهكذا ففي سنة 1602 بعث إليه موريسكيو بلنسية برسالة يشتكون فيها من القمع الديني وإثقال كاهلهم بالضرائب، ومما جاء في رسالتهم: «نحن أهالي بلنسية، وعددنا حوالي ستة وسبعون داراً، بإمكاننا أن نجرد، ودون أن نُخْلي منازلنا، ستين ألف رجل (...) ونحن لا ننتظر سوى إشارة جلالة ملك فرنسا»[115].

ويتحدث كاتب فرنسي معاصر للفترة نفسها عن مقاومة الموريسكيين لمحاكم التفتيش، وعن بحثهم الدائم عن حليف خارجي من بين الأمراء البروتستانت، فيقول: «إن موريسكيي

(115) أوردها لوي كاردياك، م.م، ص 140.

إسبانيا كانوا يتطلعون وبإلحاح إلى كل مَن بإمكانه مساعدتهم لتخليصهم من ربقة القهر، وكانوا مهيئين للقيام بانتفاضة عامة إذا رأوا من أمير قوي من أمراء البلاد المجاورة استعداداً لمدٍّ يد العون، بل كانوا على استعداد للالتجاء إلى بلاده إذا كان في ذلك ضمان لحريتهم الدينية وإنقاذ لممتلكاتهم وأشخاصهم. بل أكثر من ذلك: فقد كانوا يفضلون اعتناق العقيدة المسيحية الإصلاحية [البروتستانتية] لأنها في نظرهم تقول برب لا شريك له، هو وحده المعبود وهو الذي يتوجه إليه الإنسان، وكذلك لأن هذه العقيدة ليس فيها صور ولا أصنام (. . .)، عن أن يلبثوا تحت السلطة الغاشمة لجهاز التفتيش الإسباني»[116].

وبناءً على سوابق الاتصالات بين الموريسكيين وهنري الرابع، التجأ عدد منهم إلى فرنسا، وإلى جنوبها خاصة. وقد اشترط هذا الملك ـ الذي ترك عقيدته البروتستانتية ليصير كاثوليكياً وقد نصب ملكاً ـ أن يصيروا هم أيضاً كاثوليكاً ليقبلهم في بلده، ثم ما لبث أن منعهم منعاً. ومع ذلك ظل الكثيرون يهيمون في القُرى والمدن فقراء «يقفون على أبواب الكنائس يطلبون الصدقة». وربما كانت أعدادهم كبيرة وفقرهم مدقعاً مما يفسر هذا المرسوم الذي صدر عن مجمع فيتري الكنسي (سنة 1677) والذي «يهيب بكل الكنائس أن تحتاط من

---

(116) المرجع نفسه، ص 143، نقلاً عن: Francisque Michel: **Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne**, Paris 1847.

وعن اعتناق بعض الموريسكيين البروتستانتية، انظر كاردياك، ص 141 ـ 143.

هؤلاء العرب المطرودين من إسبانيا والذين يهرولون من كنيسة لأخرى»[117].

ربما لم يخطئ الموريسكيون حين حاولوا أن يجدوا لهم حليفاً من داخل «الجبهة المسيحية» نفسها، بل إن الحديث عن «جبهة مسيحية» قد لا يصدق على تلك الفترة كما كان يصدق على العصر الوسيط، حين بلغت هذه الجبهة ذروتها إبّان الحروب الصليبية. أما مع العصور الحديثة، فقد انكسرت هذه الجبهة وانقسم الواقع الأوروبي إلى دول قومية ذات أطماع ومصالح متنافسة. ومن نتائج ذلك أن القوة الإسلامية الأولى آنذاك (الدولة العثمانية) أمكنها إبرام تحالفات مع دول أوروبية ضد أخرى كتحالفها مع فرنسا ضد إسبانيا بل إنها ضمنت حياد البابا، وهو السلطة المركزية الكاثوليكية، في بعض المنازعات الأوروبية. ومع ذلك، تظل الوضعية الإسبانية والتي كان يعيش تحت وطأتها الموريسكيون وضعية متميزة: فقد كانت روح «الاسترداد» بتعصبها وإجراءاتها القمعية لا تزال مسيطرة.

المصير الموريسكي

ربما كان من المحتمل أن يكون المصير الموريسكي على نحو آخر لو كان النظام الإسباني أكثر تسامحاً كما كان عليه الحال في بلاد أوروبية أخرى، فهو نظام كانت تحدوه حمى «الاسترداد» ويربط «الأَسْبَنة» بالكاثوليكية، فيلغي بالتالي كل حق في الاختلاف الثقافي والعقائدي.

---

(117) المرجع نفسه، ص 145.

ثم إن القوم اعتبروا أنفسهم خارج العالم الثقافي الأوروبي، وما كان يعتمل فيه آنذاك من تيارات أهمها تياران كبيران متداخلان: الإصلاح الديني (والذي أدخل مفاهيم جديدة مثل نقد الفكر الديني، والتسامح والحق في اختلاف العقيدة، والحرية الدينية التي تعممت فشملت مبدأ حرية الفكر عموماً) والعقلانية (التي أرست المفهوم الجديد للعلم، وشملت التنظيم العقلاني للاقتصاد والمجتمع ولنظام الدولة) إلاّ أن إسبانيا كانت متخلفة عن هذا كله.

هناك اختلاف في الكيفية التي تمت بها عملية إنجاز الوحدة «الوطنية» في إسبانيا، والملابسات التي تمّ فيها هذا الإنجاز، بالمقارنة مع عمليات التوحيد الوطني في البلدان الأوروبية الأخرى التي قادت فيها مشروع الوحدة قوى اجتماعية متقدمة واقترن هذا المشروع بالانطلاق اقتصادي وبتجديد في الفكر وفي النظام السياسي، في حين أن عملية التوحيد الإسبانية اقترنت بحملة الاسترداد، وما ترتب عنها من إلغاء للعنصر العربي، وبإجراءات التحصين الصارمة ضد حركة «الإصلاح»، هي إذن عملية توحيد اختزالية، قامت باسم الحفاظ على الوحدة العرقية والكاثوليكية لإسبانيا.

من هنا خرج العنصر الموريسكي من مشروع الوحدة هذا، بل أخرج منه ما دام قد قام مناهضاً له.

وهنا سنفتح باباً للتخمين، سنفترض ـ إذا صح الافتراض بالنسبة للماضي ـ مصيراً آخر للموريسكيين غير المصير الذي انتهوا إليه: ما الذي كان سيحصل لو وُجد الموريسكيون في

وضعية تاريخية أخرى، في مجتمع آخر غير المجتمع الإسباني آنذاك، أي مجتمع أكثر تسامحاً، وأكثر انفتاحاً على القِيم الليبرالية التي كانت تشق طريقها في دول أوروبية أخرى، أي قِيم حرية العقيدة والفكر، وحق المشاركة، وحقوق الأقلية؟ ربما كان مصير الموريسكيين سيختلف، وربما دخلوا في المجتمع الأوروبي وعلى طريقتهم، وربما أمكنهم أن يقوموا بتأليف خلاّق بين الثقافتين العربية والأوروبية.

غير أن النظام الإسباني آنذاك كان محكوماً بعوائق ذاتية منعته هو نفسه من أن يدخل في مسلسل التحديث وبناء الدولة الوطنية المدنية على النحو الذي عرفته بقية أقطار أوروبا الغربية.

كان هذا النظام مَسوقاً بعقلية «الاسترداد»، وما كانت تعنيه من إلغاء للعنصر العربي وحضارته، رغم تأصله في الأرض الأندلسية. الموريسكيون حسب هذه العقلية هم مجرد أحفاد لغزاة لم ينقرضوا بعد، دخلاء على الأمة الإسبانية، بل هم عنصر تهديد ماثل، ما دام هناك إسلام مُتاخِم تقوده قوة عسكرية عالمية، وهي القوة العثمانية.

وهناك التهديد البروتستانتي الذي أقامت إسبانيا ضده حزام وقاية، مما دعَّم السلطان الكاثوليكي فيها وأحكم قبضته على المجتمع والدولة. في بلدان أوروبية أخرى قادت عملية الوحدة قوة تاريخية تقدمية، تبنت الفكر العلمي وأرست النظام الليبرالي في بناء الدولة القومية الحديثة ومؤسساتها الاقتصادية والسياسية

وأفضى الصراع الديني الطويل إلى القبول بالحق في الاختلاف العقائدي والفكري وإقرار مبدأ التسامح وحرية الفكر والمعتقد وترسيخهما بقوانين وبذهنية عامة متقبلة. أما في إسبانيا فقد قاد عملية التوحيد ملوك أطلقوا على أنفسهم لقب «الملوك الكاثوليك»، وقد تمت العملية في جو من حمى «الاسترداد»، ولعبت فيها الكنيسة الكاثوليكية دورها الأول فكانت الوحدة القومية الإسبانية تعني «أسْبَنة» ضيقة وكاثوليكية محافظة. فانتهت العملية إلى نفي ـ بالمعنى الفعلي للنفي ـ لكل عنصر غير كاثوليكي وغير إسباني «قديم».

لو تضافرت على إسبانيا عوامل تاريخية أخرى، أو لو وجد الموريسكيون في بيئة تقبل ـ ولو بعد صراع ـ بمبدأ التسامح الديني والحق في الاختلاف تدعمه قوانين وينتهي إلى أن يجري مجرى التقاليد، لتغيّر إذن المصير الموريسكي، بل ولربما تغيَّر وجه الثقافة العربية الحديثة.

ربما كانت الجماعة الموريسكية ستندمج ـ وعلى طريقتها ـ في الواقع الأوروبي، تدخل إليه بثقافة عربية غير تلك التي اضطرت إلى التمسك بها، أي ثقافة محافظة، منغلقة على ذاتها بحكم مواجهتها لنظام قمعي منغلق، بل ثقافة أكثر انفتاحاً على التحولات الأوروبية الكبرى: على حركة الإصلاح الديني التي انتهت إلى إقرار الحرية الدينية والتي وُلِدت منها حرية الفكر عموماً، وعلى النهضة الأوروبية بأنسيتها وفنها، وعلى الفكر العلمي وعقلانيته، والفكر السياسي الحديث. لقد عاصروا هذه التحولات الأوروبية الكبرى، إلاّ أنهم وُجِدوا تحت نظام كانت

القوى التقليدية فيه أقوى من عوامل الانطلاق النهضوي والتحديثي[118].

لم يجد الموريسكيون إذن فرصة تاريخية أخرى: فرصة الانتماء إلى المجتمع الأوروبي مع الحفاظ على خصوصيتهم الثقافية، وعلى النحو الذي كانت ستؤول إليه هذه «الخصوصية» بتفاعلها ـ ومن الداخل ـ مع «الآخر» بنظامه الاجتماعي ـ الثقافي.

لقد تكوّنت أجيال لاحقة من الموريسكيين شرعت تكتب مباشرة بالإسبانية. صحيح أنها كانت كتابة للمحافظة على تقاليد دينية مهددة بالنسيان، ولمواجهة خصم في سجال حضاري مواجهةً دينية، إلاّ أنه لو وجد جو من التسامح، ولو أتيح نظام يسمح للأقليات بالمشاركة مع الحفاظ على ذاتيتها الثقافية، فلربما اختلفت طبيعة الكتابة الموريسكية بحيث تشكِّل لقاء تاريخياً فذاً بين الثقافتين العربية والأوروبية.

لست أدري لماذا ـ وأنا أكتب ما أكتبه عن الموريسكيين ـ يتجه الذهن إلى وضعية أخرى تغري بالمقارنة: وضعية الأجيال المقبلة من أبناء المهاجرين المغاربيين بالبلاد الأوروبية. قد يبدو

(118) تساءل المؤرخون كثيراً عن الأسباب التي منعت إسبانيا طويلاً من دخول مسلسل التحديث، ابتداء من الانطلاق الاقتصادي وتكوين نظام رأسمالية وبورجوازية عصرية رائدة، رغم سبق إسبانيا التاريخي في الانتشار الاستعماري بمفهومه الحديث، خاصة في القارة الأمريكية التي مكنتها من تأثيل الذهب الأمريكي تأثيلاً لم يؤد إلى تحويله إلى رأسمال أوّلي يُكوِّن نظاماً اقتصادياً حديثاً.

أنها مقارنة تحمّل الأشياء ما لا تحتمل، ولذا فسوف أكتفي بتقديم بعض الملاحظات:

1 ـ يواجه العنصر العربي القاطن في أوروبا عداء مستحكماً له دوافعه من رواسب الماضي، إلاّ أنه لا يقارن بطبيعة الحال مع ما كان يلقاه الموريسكيون. ومن المحتمل أن مختلف العوائق النفسانية والقانونية والإدارية التي تقف في وجه «المستَورِبين» العرب سوف تتضاءل بمرور الزمن، وتغيير الذهنية، ونضال الأجيال من أبناء المهاجرين المطالبين بحقوقهم الكاملة مدنياً وسياسياً. وهنا نتساءل: هل على الرغم من هذا كله سيسفر تفاعلهم الصعب والمعقد مع البيئات الأوروبية عن تكوين أقلية تنتمي إلى المجتمع الأوروبي وتتميّز عنه في الآن نفسه؟ هل سيبقى لديهم وعي قائم بأنهم لا ينتمون تماماً إلى المجتمع الأوروبي، أو هم ينتمون إليه وإلى غيره معاً، يشكلون نوعاً من «اللوبي» العربي داخله، ويظلون مرتبطين على نحوٍ مّا بالعالم العربي وحضارته؟ هل سيكون الدين هو رمز هذا الارتباط، على النحو الذي يكون عليه دور الدين في مثل هذه الحالة، أي ليس مجرد عقيدة وعبادات يقوم بها البعض ولا يقوم بها آخرون، بل يكتسب في ظرفية الأقلية الحريصة على خصوصيتها طابع الرمز الثقافي المميّز؟ أم أنه مع تحقق مطلب المساواة المدنية والسياسية للأجيال المغاربية «الأوروبية»، ومع مرور الزمن، ستذوب كل خصوصيات هذه الأجيال، وتنقطع كل الدوافع الوجدانية التي تربطها بالعالم العربي وحضارته وقضاياه، بحيث لا تعود تشعر بأنها معنية به أكثر من بقية

«مواطنيها» الأوروبيين، وبحيث لن يبقى لأفرادها (في نهاية الأمر) من علامة تميّزهم سوى لون البشرة؟

هذه أسئلة أثارتها هذه المقارنة ـ على افتراض أنها ممكنة ـ بين مصير الموريسكيين ومصير ـ أو مصائر ـ الأجيال المغاربية التي استقرّت في أوروبا. هل ستذوب هذه الأخيرة في بيئاتها الأوروبية وتضيع كما ضاع الموريسكيون بالإجلاء؟ هؤلاء الذين لو وجدوا في بلدان أوروبية أخرى حيث قادت بناء الدولة الحديثة فيها قوى اجتماعية متقدمة وكانت رائدة للانطلاق الاقتصادي وللنهضة العلمية وللديمقراطية الليبرالية، فلربما أمكن للنخبة الموريسكية أن تنجز تأليفاً فذاً بين الثقافتين العربية والأوروبية على نحو آخر متميّز، وسابقٍ على ما سوف يُصطلح عليه بعصر النهضة في الفكر العربي الحديث.

استخلاص

هناك مطالب ثلاثة كبرى للعرب في هذه الأيام حلّت محل الصدارة مكان مطالب أخرى عرفتها عقود ما قبل الثمانينات من القرن الماضي. فقبل عقد الثمانينات كانت المطالب الكبرى هي الوحدة، والتحرر، والاشتراكية، والتنمية (أو الاشتراكية طريقاً للتنمية)، وهي مطالب لم تلغ أو تنسخ بطبيعة الحال، بل هي لا تزال تنتظر التحقيق. إلاّ أن هناك قناعة قد حصلت الآن، وهي أن المدخل إلى تحقيقها هو الديمقراطية كنظام لإدارة التعدد، وحقوق الإنسان كشرط أساسي لمصداقية وشرعية أي نظام.

هناك إذن مطالب أصبحت الآن تتصدر الخطاب العام، وهي مطالب التعددية، والديمقراطية، وحقوق الإنسان. إلاّ أن كل واحد من هذه المطالب يتأسس على مبدأ الحق في الاختلاف، على أن نفهم جيداً ما نقصده بهذا الأخير.

لقد طرح هذا المبدأ أول ما طرح في المجتمعات الغربية الصناعية العالية التنظيم. طرحه المدافعون عن فردانية ضاعت مع التنظيم الصارم للمجتمعات الصناعية، كما طرحته الأقليات

الهامشية والمهمشة. كما أنه باسم الحق في الاختلاف دافعت الأقليات العرقية والثقافية عن وجودها تجاه نظام وقوانين وقِيم الأغلبية.

ليست هذه الدعوات إلى حق الاختلاف وكما هي مطروحة في المجتمعات الغربية هو الذي يهمنا هنا، بل إن الحق في الاختلاف الذي يعنينا هو ذلك الذي يُعتبر شرطاً أساسياً لمطالب «التعددية» و«الديمقراطية» و«حقوق الإنسان»، المطروحة عندنا الآن.

وقد يعترض معترض فيقول: إن حق الاختلاف إذا انشغل به أفراد من المثقفين أو فئات في مجتمعات غربية، فلأن هذه الأخيرة قد بلغت درجة عالية من التنظيم، وهي قد حققت وحدتها القومية، واستقرت فيها مؤسسات الدولة الحديثة، ونما فيها المجتمع المدني القوي، ومن هنا فإن حق الاختلاف إذا طرح فهو إذن لا يهدد وحدة وطن ولا كيان أمة ولا استقرار دولة. في حين أن الوحدة الوطنية عندنا لا تزال هشة التكوين، والكيان القومي شعاراً تعقد عليه الآمال، والمجتمع المدني ضعيفاً بضعف الاقتصاد القومي وطغيان سلطان السلطة، أضف إلى ذلك استمرار الروح القبلية والعشائرية والطائفية. فالدعوة إلى حق الاختلاف لن تكون إذن في مثل هذه الحالة سوى تفكيك لوحدة الوطن ولكيان الأمة ولتماسك المجتمع ولاستقرار الدولة.

ومع ذلك، فنحن ندعو إلى شرعية الاختلاف، كأساس لتعددية لا تعني الشتات والتشتت، وليست عودة إلى طائفية أو

قبلية، بل هي نظام لمجتمع مدني متعدد العناصر والمصالح، تتعاقد حول مؤسسات بناءً على وفاق عام متجدد بالوسائل الديمقراطية. ذلك أن **الديمقراطية هي نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني**.

ولكي لا تؤول التعددية إلى تشتيت، ينبغي أن تقوم على رباط المواطنة، والذي هو القاسم المشترك بين العناصر المتعددة والمؤلفة للوفاق العام. وبهذا المعنى تكون التعددية إطاراً سياسياً واجتماعياً متقدماً بالقياس إلى المفهوم التبسيطي الاختزالي لـ «الوحدة».

ويتخذ مطلب التعددية السياسية الآن موقع الصدارة. وهو أمر طبيعي. بل إن الحل الصحيح لقضية التعددية السياسية من شأنه أن يوجد حلولاً وفاقية للتعدديات الأخرى، خاصة منها الدينية والثقافية. ففيما يتعلق بالقضية الثقافية والقضية الدينية يمكن أن نقول إن الحلول التي لجأت إليها الحركات الوطنية المطالبة بالاستقلال، والحركة القومية العربية، كانت حلولاً ظرفية لم تمنع من عودة طرح القضيتين على نحو يتسم بالحدة والعنف. لقد أرجأت الحركات الوطنية في الشمال الأفريقي طرح القضية الأمازيغية (البربرية)، وساعد على هذا الإرجاء كون الاستعمار قد حاول استغلالها لضرب الوحدة الوطنية، في حين أن الوحدة الدينية ساعدت على تمتين آصرة النضال الوطني، واتخذ الرباط الديني كما يتخذ في مثل هذه الظروف دور الهوية الجماعية المقاوِمة. أما الحركة القومية ـ والتي نشأت في المشرق العربي ـ فقد راهنت على أولوية الانتماء

القومي لتجاوز الاختلاف الديني، أي باستبعاد الدين كمقوم من مقومات الوحدة القومية. ولا يكفي أن نفسر عودة المشكل الطائفي ومشكل الأقليات في المشرق العربي، والمشكل الثقافي الأمازيغي في بلدان المغرب بأن ذلك يعود إلى تحريك من الخارج، (ولو أنه موجود) إلاّ أن المشكل مع ذلك قائم، ولا بدَّ من إعادة النظر في الحلول التي قدمتها الحركات الوطنية، والفكر القومي، والسياسات التي اتبعت في هذا المجال إلى الآن.

إن التعددية هي شعار يطرح الآن وكأنه المفتاح السحري لحلّ مشكل الديمقراطية. إن التعددية ليست غاية في ذاتها فلا يكفي أن تتعدد الأحزاب والنقابات والمنظمات لتتحقق الديمقراطية. ذلك أن السؤال هو: أية تعددية؟ ومن أجل ماذا؟ فالتعددية ليس معناها أطرافاً منعزلة الواحد منها رافض للآخر. بل ينبغي في التعددية أن تتجاوز الأطراف انعزالها نحو إمكان توافق على مشروع مجتمعي. ولا يكون ذلك إلاّ بالوسيلة الديمقراطية. **فالديمقراطية وسيلة لإدارة التعدد بوساطة مؤسسات متعاقَد عليها**. إن إقرار تعددية صحيحة ـ أي تلك التي تتجاوز الطائفية والقبلية والانفصالية العرقية أو الثقافية ـ إنما يكون بالوسيلة الديمقراطية بناء على رباط المواطنة في إطار مجتمع مدني.

إن التعدد أمر واقع في مجتمعاتنا، سواء ذاك الذي ورثته في تركيبتها من الماضي، أو ذلك الذي اقتضاه تعدد المصالح والمذاهب. والقضية هي: كيف تمكن إدارة هذا التعدد في إطار

مؤسسات ديمقراطية تسعى إلى وفاقات تشارك في التعاقد عليها الأطراف المتعددة؟ وليس الحل هو القفز على الواقع التعددي باسم وحدة إيديولوجية، أو بانعزال كل طائفة دينية أو إثنية أو ثقافية باسم خصوصيتها المطلقة. وبهذا تكون التعددية نمطاً لمجتمع مدني متقدم، أي ديمقراطي، وليست عودة إلى الطائفية بمعناها العام أي تلك التي ترفض الآخر، سواء باسم الدين أو المذهب أو العرق أو اللغة، فتلغي كل إمكانية للحوار، وللمشاركة، ولغيرهما من الأسس التي ينبني عليها المجتمع المدني الديمقراطي.

إن السؤال المركزي الذي تمحور عليه هذا البحث هو التالي: إننا ونحن ندعو اليوم إلى إرساء الحق في الاختلاف، كحق من حقوق الإنسان، وكأساس للنظام الديمقراطي، فإلى أي حد نستطيع أن نجد في ميراثنا الثقافي سنداً لهذه الدعوة؟ هذا هو السؤال الذي حاولت هذه الدراسة الإجابة عليه. وقد استخلصنا مجموعة من الاستنتاجات:

أولاً: لقد كان جوهر الاختلاف عند القدماء هو الاختلاف الديني. فهو مقدَّم على مظاهر الاختلاف الأخرى كالعرق واللسان وغيرهما. وقد نظر القدماء إلى اختلاف الغير عنهم (أي الاختلاف الديني) من موقع إسلام منتصر واثق من نفسه. ومن منطلق هذه الوثوقية تعاملوا مع المذاهب والعقائد المختلفة والمخالفة، سواء وهم يكتبون عنها كتابة بسط وتعريف (كما في كتب «الملل والنحل») أو كتابة نقض وردّ (كما فعل المعتزلة بالخصوص).

وفي العصر الحديث تغيَّرت الأمور بالنسبة لموقع العرب والمسلمين. فمنذ القرن الثامن عشر أصبحت علاقة هؤلاء بأوروبا ثم بالغرب عموماً علاقة غير متكافئة. لقد اعتبروا أن موقعهم كطرف مغلوب إنما هو موقع ظرفي. وهي مواجهة شاملة، لكن الواجهة الدينية الثقافية هي التي أخذت الدور البارز في عملية المواجهة هذه. وما دامت الواجهة الدينية الثقافية هي الواجهة البارزة والمقدَّمة، فإننا نفهم لماذا لعب المثقفون الدور البارز على مسرح هذه المواجهة التي تركّزت على المستوى الأيديولوجي. ومن هنا تصدَّر الداعية الديني، والصحفي، والكاتب والخطيب السياسي معركة المواجهة هذه أكثر مما تصدرها المهندس والاقتصادي والتقني. ونحن هنا لا نتحدث عن الدور الفعلي، بل عن الدور الأيديولوجي المعلَن.

من هنا اللجوء إلى التراث الثقافي والديني وتهيئته لضرورات دفاعية. هذا الدور الدفاعي رغم إيجابياته يعوق مع ذلك عملية لا بدَّ منها لكل تجديد حقيقي: وهي العملية النقدية. هي إذن عملية معاقة ما دام الجميع يرجع إلى تراث يُختزَل في التراث الديني وفي الثقافة العالِمة ليُلوَّح به كهوية تعريف جماعية.

من المعروف أنه في المجتمع المغلوب على أمره والواقع تحت الضغط الخارجي، يعتبر التناقض الرئيسي هو التناقض مع الأجنبي، وتُحال الاختلافات الداخلية إلى موقع ثانوي. واستمرار الضغط الأجنبي يدفع إلى محاولة التمسك بوحدة الوجدان، تعويضاً عن التفكك الواقعي للمجتمع ومصادرة إرادته

الذاتية. من هنا يبرز الحنين إلى وجدان قديم موحّد، بغض النظر عما إذا كان قد وُجد فعلاً هذا الوجدان الموحّد المتطابق دائماً مع نفسه ومع واقعه.

ولذا يتخذ الحديث عن «الاختلاف» في مجتمعات كمجتمعاتنا المغلوبة على أمرها مظهراً سلبياً، فهو حديث غير مرغوب فيه بدعوى أنه مثبِّط للعزائم مُفرِّق للصفوف، على الرغم من أنه في مقابل شعار التوحيد الوجداني المرفوع يظل الواقع متعدداً بقواه ومصالحه.

ثانياً: لقد دخلت بلداننا إلى العمل السياسي الحديث وهي وارثة لعوائق ذاتية من الماضي، أرْجأ الضغط الخارجي الحسم فيها داخلياً. هناك ميراث قوي يقوم دون ترسيخ قواعد الحوار والقبول بالواقع التعددي.

لقد تأسست أحزاب منذ بداية الحركات الوطنية. لكن ضرورة مواجهة المستعمر مواجهة موحدة أدت إلى أن يُنظر إلى النظام الحزبي نظرة لا تخلو من سلبية. نعم، هناك ممارسة سياسية ارتكزت عملياً على النظام الحزبي، ولَكن، هناك في الوقت نفسه وجدان ظل متعلقاً بما فوق الحزبية، طامحاً إلى إدخال الجميع تحت تنظيم موحد، يكون بمثابة الحزب ـ الأمة. وكأن القوم لم يبتعدوا عما كانت عليه قديماً الفِرَق الكلامية وما ادعته كل واحدة لنفسها. فمن قديم درجت كل فرقة على اعتبار نفسها أنها ليست مجرد فرقة ضمن فِرق أخرى، بل ترى في نفسها أنها الوحيدة السالكة طريق الحق والنجاة، وما عداها من فِرق فهي ضالة مفرِّقة. كل فرقة كانت تروي لنفسها «الحديث»

الذي يتنبأ بأن أمة الإسلام ستفترق إلى اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلاّ واحدة، وهي «الجماعة»، إذ تعتبر نفسها أنها هي «الجماعة»، وما سواها فهي فِرق تضليل وتشتيت للأمة. وحين تأسست الأحزاب الحديثة في بلداننا لم تتخلص من هذا الميراث، فهناك أحزاب لا يعتبر الواحد منها أنه حزب ضمن أحزاب أخرى، بل يدعي أنه هو الأمة.

وهذا ما يفسر كون أحزاب بعينها انجرّت إلى المخططات الانقلابية، يدفعها إلى ذلك ـ بالإضافة إلى ما قلناه ـ كون نظام الحكم على رأسه عادة حاكم هو أيضاً يرفع شعار التوحيد: توحيد الجميع تحت سلطانه. لا سيما وأنه في العادة لم يصعد إلى السلطة بناءً على برنامج أقرَّته عليه صناديق الاقتراع الحر، بل هو قد استولى عليها، وهو باق فيها لا يزحزحه عنها سوى انقلاب مضاد أو وفاة[119]!

ثالثاً: إن قبول الحوار ينطلق من التسليم بواقع الاختلاف، وبشرعيته. وانطلاقاً من هذا الواقع ـ وليس قفزاً عليه ـ تترجح الاتجاهات الغالبة والوفاق العام، والتي هي مرهونة بمبادئ وقِيم مستقرة إلى حين. وبين هذا وذاك يظل الحوار قائماً. ولكي يظل هذا الحوار ممكناً يقتضي ذلك شرطاً أساسياً: وهو

---

(119) انظر مقال إسماعيل صبري عبد الله: «الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها»، ضمن أعمال ندوة **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. تشرين الثاني/نوفمبر 1984، ص 465 ـ 484؛ كذلك كتابنا **الإصلاحية العربية والدولية الوطنية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2005، ص 199.

إمكان تعديل ما يُطرح من آراء وما يُتعاقد عليه من مؤسسات. ليس من السهل بطبيعة الحال أن يتنازل كل طرف عن موقعه وما يدافع عنه ما دام هو نفسه مربوطاً إلى مصالح، أو معتاداً على ذهنية معيَّنة، فالحوار لا يجري في العادة بين أطراف تأتي إلى الحلبة وقد تجردت عن المصالح والآراء المسبقة، لا تطلب سوى الحق الصريح والمصلحة العامة! ومع ذلك، ينبغي أن يصبح اللجوء إلى الحوار تقليداً راسخاً، وأن تكون المؤسسات القانونية والتنظيمية مُتيحةً للحوار العام وتعديل الاختيارات. وكل هذا لا يكون ممكناً إلاّ إذا تمّ التسليم بأن الآراء المتداولة، والقوانين المتعامل بها، والمؤسسات القائمة، كلها بشرية من حيث منشؤها وغاياتها.

لكن... هل يكون الحوار ممكناً في وضعية أخرى: حين يعتبر طرف من الأطراف أن رأيه سلطة؟ هذا هو موقف المحتكرين للنطق باسم الدين منذ كانوا. هؤلاء لا يرون أن ما يقولونه إنما هو «رأي في الدين» ضمن آراء أخرى ممكنة، بل يقطعون بأن رأيهم هو الدين، فيتقمصون القداسة، والنطق باسمها، ويحيلون رأيهم إلى سلطة. في مثل هذه الأحوال لا تقوم مناظرة ولا يستقيم حوار.

يلغي محتكر النطق باسم الدين كل مسافة بين النصوص المقدسة (التي يدعي أنه وحده العليم بكُنهها وبمقاصدها) وبين التأويل، بينها وبين تعدد المعنى، وهو تعدد قائم بحكم المسافة الموجودة دائماً بين النص ومتلقيه. هو يدّعي التطابق التام بينه وبين النص المقدس فينطق كسلطة، وعلى الجميع أن يأتمر

بنطقه. هو ينسِف الحوار من الأساس، لأنه لا يحاور، بل يأمر. ذلك أنه قد اتخذ له موقعاً فوق البشر أجمعين، هؤلاء يعبِّرون عن مجرد آراء، أما هو فنطقه هو الحق الصُّراح.

الحوار يفترض التكافؤ ـ من حيث المنطلق ـ بين الأطراف المتحاورة، لكل طرف الحق المبدئي في بسط رأيه والدفاع عنه. أما حين يفرض طرف فرضاً مسبقاً أن رأيه سلطة، وأن رأي الآخر هو مجرد رأي، فإنه يلغي الحوار من الأساس.

رابعاً: إن القبول بالاختلاف هو قبل كل شيء استعداد ذهني، أي هو راجع إلى الكيفية التي تشكّلت بها عقلية معيَّنة ـ قبل أن تضبطه قوانين وتنظمه مؤسسات وتتعارف عليه أعراف ـ بمعنى أن بناء الديمقراطية في العصر الحديث قد اقترن بعملية تحرير العقل من الاستعداد للقبول بالاستبداد. لذا نجد أن نقد الأسس التي قام عليها النظام الاستبدادي قد اقترن بعملية إعادة بناء العقل. ولم يكن من قبيل الصدفة أن هذه العملية النقدية المزدوجة والتي عرفها القرنان السابع عشر والثامن عشر الأوروبيان (أي نقد النظام الاستبدادي ونقد النظام المعرفي التقليدي ابتداء من نقد آليته، أي الفكر التقليدي) قد قامت بها جماعة من المفكرين وفي الفترة نفسها. فأمثال جون لوك وديفيد هيوم قد قاموا بهذا النقد المزدوج: نقد العقل لتحريره من الميراث التقليدي وذلك بنقد الآلية العقلية المنتجة والمكررة لهذا الميراث، ونقد النظام الاستبدادي وذلك بتحويل جذري للمبادئ التي تقوم عليها مفاهيم «السيادة»، و«المشروعية» و«مصدر السلطة» و«القانون».

معنى ذلك أن هؤلاء المفكرين قد قاموا بعملية تحرير للعقل لكي يتهيأ للتشبع بالمبادئ التي يقوم عليها النظام الديمقراطي: مبادئ التعاقد، والمصلحة العامة، وفصل السلطات وتداول السلطة، وسيادة القانون. . . . وكذلك القِيم الضابطة لهذا النظام، مثل الحرية، والتسامح، والكرامة الإنسانية. وقد شكل الحق في الاختلاف في النظام الديمقراطي مبدأ وقيمة جوهريين، وقد كان للثورة البروتستانتية دورها الأكبر في إحداث انقلاب في الفكر الديني وفي الذهنية العامة ليصبح الحق في الاختلاف من الحقوق المعترف بها. فبعد قرن من الحرب الأهلية الدينية، استقر القوم على الاعتراف بحق الآخر في الاعتقاد وممارسته ممارسة مختلفة، وأصبح للتسامح قيمته المعنوية العليا، وتأسس مبدأ الحرية الدينية، وحرية الفكر عموماً ليصير مبدأ من مبادئ القوانين والدساتير. وهكذا أصبح الحق في الاختلاف مبدأً أساسياً من مبادئ حقوق الإنسان.

خامساً: إذا رجعنا إلى الكتب التي وضعها القدماء للحديث عن مختلف العقائد والمذاهب التي عرفتها المجتمعات العربية والإسلامية ـ أي كتب «الملل والنحل» وكتب «الفِرق» ـ فإن ما يثير دهشتنا هو أن هذه المجتمعات قد شهدت كل ما يخطر أو لا يخطر على البال من مذاهب وعقائد متنوعة، بل وغريبة. إلاّ أن هناك مع ذلك موقفاً «إيديويوجياً» مسبقاً نجده عند واضعي هذه الكتب: وهو اعتبارهم الحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد لا غير. وهذا معنى حديثهم عن «الفرقة الناجية»، إذا كان المؤلف من أهل السنة، وعن الحقيقة الموقوفة على من يملك

عصمة العلم والسلطة إذا كان من الشيعة. وهذا يعني أن التاريخ الفعلي لهذه المجتمعات قد شهد ما هو أغنى وأكثر تنوعاً من هذا الاختزال الإيديولوجي الذي يحصر الحقيقة في جانب واحد ويقرنها بسلطة قائمة أو بسلطة مطالب بها. ذلك أن ما يطبع الاستبداد هو أنه يسعى دائماً إلى الجمع بين ملكية السلطة المطلقة وملكية الحقيقة المطلقة. هناك توأمية بين الاستبداد السياسي وترسيم الرأي الأوحد. والذريعة المعروفة هي أن الاختلاف خلاف، والتعدد فتنة وانقسام وفوضى.

إن هناك مواقف في تراثنا ـ أبرزناها ـ حصل فيها القبول بالرأي المختلف والمخالف، وأنتج مناظرات أغنت الفكر العربي. إلاّ أنها حالات قليلة طابعها الانقطاع. نعم، علينا أن نعيد الاعتبار لمثل هذه المواقف الفذة، وأن نحاول تفهم أسباب ظهورها وانقطاعها ونحن ندعو إلى إرساء تقاليد الحوار وحرية الرأي والتعبير. إلاّ أنه على الرغم من هذا كله علينا أن نسلم أيضاً بأن هناك مبادئ وقيماً فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف. فقد نعثر هنا أو هناك فيما تركه هؤلاء على أقوال مأثورة تدعو إلى التسامح، أو تشجع على إبداء الرأي، إلاّ أنها لم تكن ترجمة لواقع الأمور، ولا تدل على بنية عامة للتفكير.

وإذا أردنا أن نورد أمثلة على المبادئ والقِيم الجديدة التي علينا أن نزرعها زرعاً في بيئتنا فسنجد مثلاً مبدأ الحرية كقيمة فردية يترتب عليها نظام من العلاقات المدنية والاقتصادية والسياسية. ولا يستطيع أحد أن يثبت أن هذا المبدأ بهذه الدلالة

قد عرفه الأسلاف، ولا أدل على ذلك من ردود الفعل السلبية التي وُوجِه بها هذا المبدأ من قِبَل الكُتّاب الإسلاميين المحدثين أول ما عرفوه في القرن التاسع عشر. ويمكن أن نذكر كذلك مفهوم «حقوق الإنسان» بما هو إنسان أولاً، فتفكير فقهائنا اتجه رأساً إلى حقوق الله (يمكن الرجوع في هذا الباب إلى كتب «الأحكام السلطانية» أو إلى كتاب **الموافقات** للشاطبي). فكون هذه الحقوق هي حقوق للإنسان بما هو إنسان، وكونها عالمية، إنما هو تصور جديد، وهو وليد القرن الثامن عشر. صحيح أنها تاريخياً وثقافياً ارتبطت بإيديولوجيا وبمفاهيم معيَّنة عموميتها غير بديهية، مثل مفهوم «الحالة الطبيعية» و«القانون الطبيعي» و«أيديولوجيا الإنسان» باعتباره غاية في ذاته، إلاّ أنها **عملياً** شاملة وملزمة للجميع. فحرية الرأي، وتحريم التعذيب وضمان حق التعليم والصحة وكرامة العيش هي من الحقوق الأساسية الضرورية مهما كانت البقاع والأصقاع. تبقى مسألة التأصيل الثقافي لفلسفة هذه الحقوق رهناً بالاجتهاد الفكري، وهي مهمة ملقاة على عاتق مثقفينا كما هي ملقاة على غيرنا ممن هم خارج المجال الثقافي الذي نشأت وترعرعت فيه تاريخياً هذه الحقوق.

سيُقال إن المفاهيم التي أوردنا أمثلة لها تفترض مبدئياً مدنية النظام السياسي، وأنها دعوة إلى «العلمانية»، وأن هذه الدعوة قد فشلت في بلداننا، وأنها ظلت ضئيلة الأثر لأن روّادها كانوا معدودين، وكانوا خاصة من ضمن الأقلية المسيحية؛ وسيُقال أيضاً إن قضية فصل الدين عن الدولة هي قضية أوروبية، واستعملتها أولاً الملكيات الأوروبية في مواجهة

الهيمنة البابوية، قبل أن يستعملها الفكر الليبرالي ضد هذه الملكيات نفسها، وأننا بعد هذا كله لسنا مضطرين إلى اصطناع التناقض نفسه بين الدين والدولة لأن الإسلام دين ودولة. . . هذه اعتراضات شائعة معروفة، ولو أن أصحابها ربما لم يكونوا على علم بتجارب أخرى لم ينتصب فيها هذا التناقض الصارخ بين العقل والدين على النحو الذي برز في المثال الذي عرفه المفكرون العرب أكثر من غيره، وهو مثال فلسفة «الأنوار» الفرنسية، والتي لا يمكن تعميم إشكاليتها على بقية الفكر الأوروبي.

هذه اعتراضات كما قلنا معروفة، ولها ما يبررها في حد ذاتها. لكن مناط النقاش هو في المقصد الذي يرمي إليه أصحابها، وهو جعل السياسة فرعاً من فروع الشريعة. والذريعة التي يتذرعون بها هي أن في ذلك ضماناً لهداية العباد ومنعاً للخلاف ما دام المرجع واحداً لا خلاف عليه وهو النص الشرعي وسيرة السلف الصالح. ومع ذلك، فإن الدعوة إلى إسناد السياسة إلى الشريعة وحدها هي دعوة قديمة لم تمنع عملياً قيام الاختلاف السياسي والخلاف المذهبي. والذين يدعون إلى سياسة نابعة **مباشرة** من الشريعة وحدها هم واهمون لأن هناك دائماً **وساطة** بشرية. والاختلاف أمر واقع بحكم هذه الوساطة، لأن النص، ولو كان قارّاً كنص، فإن تأويلاته تختلف بحكم تطور الأفهام وتعدد المصالح. وفي هذه الحالة فإن الاختلاف لا يكون فقط بين من يقولون بتبعية السياسة تبعية مطلقة للشريعة وبين من لا يرون ذلك، بل هو قائم بين القائلين

بهذه التبعية أنفسهم. فمتى كان «الإسلاميون» ـ قدماؤهم ومحدثوهم الداعون إلى المطابقة المطلقة بين السياسة والشريعة ـ يمثلون اتجاهاً واحداً؟

سادساً: إن الدرس الذي نستخلصه من الماضي هو هذه المفارقة: وهي أن الاختلاف رُفض دائماً على مستوى الأيديولوجيا ولو أنه واقع مستمر. هناك ما يكتبه المؤرخون من جهة وهناك من جهة ثانية ما يتمسك به العقائديون من فقهاء ومتكلمين وغيرهم. فالتاريخ كما سجله المؤرخون هو ميدان الخلاف والاختلاف. أما أصحاب العقائد فإن الحقيقة عندهم واحدة أبدية. وحتى وهم منقسمون إلى مذاهب وفِرق فإن كل فريق يعتقد أن الحق لا بدَّ وأن يكون مع واحد، أي معه هو ومن ذهب مذهبه. وهكذا تُلغى كل مشروعية للاختلاف. وهكذا أيضاً لم يحصل في تاريخنا الثقافي هذا اللقاء الجدلي بين تصورين: التصور العقائدي والتصور التاريخي، فلم يندمج الاختلاف كمعطى من معطيات الفكر، فيحصل تأليف جدلي بين ما هو عقائدي وما هو تاريخي. وحين قام مؤلفونا القدماء بوضع «تاريخ» للعقائد، (مثلاً مؤلفات البغدادي والأشعري والشهرستاني وابن حزم) فكأن مؤلفاتهم لم تكن سوى مناسبة لتبيان الحق في مواجهة الضلال، والعقيدة الحقة في مواجهة الفِرق والمذاهب الضالة. ليس هناك في مؤلفاتهم منظور تاريخي بمعناه الحقيقي للمذاهب والعقائد، فالتاريخ عندهم، لا يدخل في تكوينها، كما أنه لا يدخل في تكوين الحقيقة، وفي تعديلها.

الحقيقة واحدة تقوم عليها سلطة واحدة: هذا هو ما آل إلينا من هؤلاء العلماء. فلا يمكن أن نستند إليه ونحن ندعو إلى مشروعية التعدد وإرساء مبدأ الحق في الاختلاف، وما يترتب على ذلك من مشروعية التعدد، وتعاقدية النظام السياسي، وتداول السلطة والمصالح... إلى غير ذلك من المبادئ والقِيم التي نسعى اليوم إلى إقرارها لتتنزَّل فينا منزلة التقاليد المستحدثة. وهي قضية نضال ديمقراطي، إلاّ أنها أيضاً، وقبل ذلك، قضية نضال ثقافي، أي نقد جذري للدعامة الفكرية التي يرتكز عليها أي نظام استبدادي ويجد لها سنداً في الميراث الثقافي: أي ادّعاء ملكية مزدوجة للسلطة وللحقيقة، وبالتالي إلغاء كل مشروعية للاختلاف.

المصادر والمراجع

كتب:

الأشعري، أبو الحسن: **مقالات الإسلاميين**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي.

ابن قيم الجوزية: **أحكام أهل الذمة**، تحقيق صبحي الصالح، دمشق، 1961.

ابن قتيبة الدينوري: **تأويل مختلف الحديث**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985 (عن طبعة الشيخ إسماعيل الأسعردي).

ابن حزم: **الفصل في الملل والنحل**، القاهرة، مكتبة صبيح.

ابن خلدون، عبد الرحمان: **المقدمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967.

برنبا (**إنجيل**): (مقتطفات منه نشرت تحت عنوان: **نظرات في إنجيل برنبا**، القاهرة، 1985).

البغدادي: **الفرق بين الفِرق**، مكتبة صبيح، القاهرة.

البلاذري، أحمد بن يحيى: **فتوح البلدان**، تحقيق رضوان محمد رضوان، القاهرة، 1959.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد: **تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة**، طبعة حيدر أباد، 1958.

البيروني: **الآثار الباقية**، طبعة زخاو، ليبزغ 1923.

البيروني: **رسالة في فهرست كتب الرازي**، نشر بول كراوس، باريس؛ مطبعة القلم، 1936.

البيروني: **كتاب الجواهر**، بيروت، عالم الكتب، 1984.

التنبكتي، أحمد بابا: **نيل الابتهاج**، منشورات مكتبة الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1989.

الحجري، أحمد بن قاسم [أفوقاي]: **ناصر الدين على القوم الكافرين**، تحقيق محمد رزوق، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1987.

الحجري: **العز والمنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 87 ج.

حجي، محمد: **الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين**، الرباط، منشورات دار التأليف والترجمة والنشر، 1978.

خليفة، حاجي: **كشف الظنون**، مكتبة المثنى، بغداد.

الزركشي، بدر الدين: **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الفكر.

الدهلوي، ولي الله: **الإنصاف في أسباب الاختلاف**، بيروت، دار النفائس، 1977.

السيوطي، جلال الدين: **أسباب ورود الحديث**، تحقيق يحيى سليمان أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1984.

السيوطي، جلال الدين: **الإتقان في علوم القرآن**.

الشهرستاني، محمد بن أبي القاسم: **الملل والنحل**، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1967.

الشهرستاني، محمد بن أبي القاسم: **مصارعة الفلاسفة**، القاهرة 1976.

طاش كبرى زادة: **مفتاح السعادة**، بيروت، دار الكتب العلمية.

طه عبد الرحمان: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987.

عبد الجبار الهمداني (القاضي): **تثبيت دلائل النبوة**، دار العربية.

عبد الجبار الهمداني (القاضي): **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق محمود الخضيري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

الفارابي، أبو نصر: **كتاب الملة**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1968.

الفراء، أبو يعلى: **الأحكام السلطانية**، طبعة سرويايا، أندونيسيا.

قاسم، عبده قاسم: **أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى**، القاهرة، دار المعارف، 1977.

الكانوني، محمد بن أحمد: **جواهر الكمال في تراجم الرجال**، الدار البيضاء، المطبعة العربية، 1356هـ.

كراتشكوفسكي، أغنياطيوس: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، نقله إلى العربية صلاح الدين عثمان هشام، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957.

الماوردي، أبو الحسن: **الأحكام السلطانية**، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.

الماوردي، أبو الحسن: **نصيحة الملوك**، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد، 1986.

المسعودي: **مروج الذهب**، تحقيق شارل بيلا، بيروت 1966.

المكي، أبو طالب: **قوت القلوب**، المطبعة المصرية، 1932.

النعمان، القاضي: **اختلاف أصول المذاهب**، بيروت، دار الأندلس، 1973.

هويدي، فهمي: **مواطنون لا ذمّيون**، دار الشروق، القاهرة، 1985.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد: **أسباب النزول**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980.

الونشريسي، أحمد بن يحيى: **المعيار المعرب في فتاوى أهل الأندلس والمغرب**، الرباط، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981.

ياقوت الحموي: **معجم الأدباء**، القاهرة، مطبوعات دار المأمون.

اليعقوبي: **تاريخ اليعقوبي**، نشر هوتسما، 1893.

مراجع أجنبية

- Baumel, Jean: **Le problème de la colonisation et de la guerre dans l'œuvre de Francisco Vitoria,** Monpellier 1936.
- Braudel, Fernand: **La Mediterranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,** Paris, éd. Armand Collin, 1966.
- Cardaillac, Louis: **Morisques et Chrétiens, un affrontement politique,** Paris, éd. Clincksisk, 1977.
- Corbin, Henri: **Corps spirituels et terre celeste: de l'Iran mazdéen à l'Iran Chiite,** Paris, éd. Buchet 1979.
- Corbin, Henri: **L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi,** Paris, éd. Flamarion, 1958.

- Doresse, Jean: **Les livres secrets des gnostiques,** Paris, éd. Plon 1958.
- Festugière, A.J.: **Corpus Hermaticum,** Paris, éd. les Belles Lettres 1945.
- Lapeyre, Henri: **Géographie de l'Espagne,** Paris 1959.
- Michel, Francisque: **Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne,** Paris, 1947.
- Monnot, Guy: **Penseurs musulmans et religions iraniennes.**
- Puech, Henry-Charles: **En quête de la gnose,** Paris, éd. Gallimard 1978.
- Sagnard, François-M: **La gnose valentinienne et le temoignage de Saint Irenée,** Paris, éd. Vrin 1947.

مقالات:

بوزينب، الحسين: «تقييم الكتابات الأعجمية، **مجلة دار النيابة**، العدد 6، 1985.

القيمة الحقيقية للرموز الخطية في الأدب الأعجمي، منشورات مركز البحوث في علوم المكتبات والمعلومات، تونس 1986.

«المخطوطات الأعجمية الموريسكية»، ندوة «**المخطوطات العربية في الغرب الإسلامي**»، الدار البيضاء، مؤسسة الملك عبد العزيز، 1988.

عباس، إحسان: **مجلة اللسان العربي**، العدد الرابع (أورد فيها رسالة محمد الأنصاري الأندلسي: **رسالة السائل والمجيب**، **وروضة نزهة الأديب**، مخطوط بالخزانة العامة: 178ح، 1138د.

صبري عبد الله، إسماعيل: «الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية

وفيما بينها»، ضمن أعمال ندوة: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

المنوني، محمد: «مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط»، **مجلة البحث العلمي**، العدد 13، 1968.

- E.I.2.
- Elpaza, Mikel: «la milieu hispano-morisque de l'Evangile de Barnabe (XVI-XVII.)», in *Islamo-Christiano,* 8 (Politico Istituto di Studi Arabi e Islamici).
- Monnot, Guy: «Les Ecrits musulmans sur les religions non-bibliques», *Mélange de l'Institut Domicial des Etudes Orientales,* T.II, 1972.
- Laoust, Henri: «d'hérésiographie musulmane sous les Abbasides», *Cahiers de Civilisation médiévale,* T.10, p. 171.

الفهرس

علي أومليل

في شرعية الاختلاف

يتناول هذا الكتاب قضية الاختلاف: كيف كانت مواقف مفكرينا القدامى من الآخر المختلِف أو المناقِض؟ وهل تحصّل من هذا كله رصيدٌ يُمكن أن يَسْنُد دعوانا الآن إلى شرعية الاختلاف في الرأي، وإلى ترسيخ قواعد الحوار والديمقراطية؟

إن حديثنا عن الاختلاف يتجه إلى عُمق الديمقراطية. ذلك أن النظام الديمقراطي يُسلِّم بالاختلاف، ويُشرِّع له، ويبني عليه.

فالاختلاف ليس تفتيتاً وتجزئةً، بل هو بديلٌ عن كل استبدادٍ مغلَّفٍ بغلاف «الوحدة» حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية لادعاء امتلاك الحقيقة، والانفراد بالسلطة.

الحقّ في الاختلاف تضمنه مؤسسات وممارسات وتقاليد، وهو قبل هذا كله يتوقف على الكيفية التي تكوّنت بها عقلية معيّنة. لذا رجعنا إلى تراثنا ننقّب فيه ونحلّله، لنرى ما إذا كان مساعداً - أو عائقاً - على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف. تلك هي الغاية الأساسية من هذا الكتاب.



لوحة الغلاف: كاندنسكي



المركز الثقافي العربي

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان

ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب

ISBN: 9953-68-066-3